المجلد الثاني من كشف البزدوي

VI

١٠٠٤

المجلد الثاني من كشف البزدوي

من ودائع الدهر عند أفقر عباد الله الغني
شيخ محمد بن محمد البخاري [illegible]

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم
مالك البر والبحر خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان
الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا حرره الفقير أحمد
شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين
عفي عنهما

باب بيان قسم الانقطاع الارسال

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الانقطاع الارسال

بترك الواسطة خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقييده بذكر الواسطة التي
بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين
الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كما كان يفعل سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي
النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا
هريرة قال ابو هريرة يسمى منقطعا عندهم هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من
واحدة يسمى المعضل عند الشيخ ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح
في كتاب معرفة انواع علم الحديث لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان
فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل
المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت قولهم امر عضيل اي مغلق والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين
وتقسيم ما ذكر في الكتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكي عن الشافعي
رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول وحكي عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام كذا
قبلت الا ان اعلم انه ارسله والمعتمد اما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب
مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث
لا يقبل المرسل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به مجيئه نقلا وذلك
بان جاء يؤيده او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته الائمة بالقبول او عرف من حال
المرسل انه لا يروي عن غير ثقة عن رجال او غيرهما او اشترك في ارساله اثنان بشرط ان يكون شيوخهما
مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى مال الغزالي لثبوت
الاتصال بوجه آخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني اتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر ما روا مرسلا
انما سمعه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه المذكورة في كتبهم قال وانما قبل مراسيل سعيد بن المسيب
لاني اتبعتها فوجدتها بهذه الشرائط ومن هذا لم احتج بمراسيلهم ولا استطيع ان اقول الحجة
ثبتت بكثيرها بالمتصل وفي المغرب المراسيل اسم جمع مرسل كالمناكير لمنكر وفي غير المراسيل جمع مرسل
والياء فيها للاشباع كما في الدراهيم والصياريف تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما كان
حجة باعتبار اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم
انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم
له ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله عليه السلام فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله
وبقي مجهولا لم تقبل روايته فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته ولا يصح القول بان
رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا
عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما لا يقف عليه الاخر والمعتبر عدالته عند

لا معتبر

المروي

المروي له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما وكيف تجعل رواية العدل
تعديلا للمروي عنه وقد رووا حديثا او مرسلا عمن لو سئلوا عنه في الرواية امره قال الشعبي
حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب
وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله وقال ما رأيت احدا اكذب من جابر وروى الشافعي رحمه الله عن ابراهيم
بن محمد بن يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورمي بالكذب ايضا وروى مالك بن انس رضي الله عنه
عن عبد الكريم بن ابي امية البصري وهو ممن تكلموا فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة
وعبد الله بن المحرر وعمر بن حازم الحرور وحين ارسل الزهري فقيل له من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك
بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله تعديلا للمروي عنه ثم لا يكفي ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل
لانه يمكن للمروي له ان يتأمل فيه فان سكت نفسه الى قوله عمل به والا يتفحص عنه وقال الناس كلهم
خبط الاسانيد في باب الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم استغالا بما لا
يفيد فيبعد ان يقال اجتمع الناس على ما لا يفيد وتمسك الاجماع والدليل المعقول اما
الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قبول ذلك فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن
عباس رضي الله عنهما مع انه لم يسمع من النبي عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كما ذكر الغزالي
وذكر شمس الائمة الا بضعة عشر حديثا وصرح بذلك في حديث الربا في النسيئة حيث قال
حدثني به اسامة بن زيد وروي ان رسول الله عليه السلام ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة فلما روجع قال
حدثني به اخي الفضل بن عباس وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث اسنده
الى ابي هريرة وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكره في الكتاب وحديث البراء
مذكور فيه ايضا والنعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله ان في الجسد
مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت
روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلا ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن
احد منهم انكار ذلك او تفحص انه رواه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك
اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله فان قيل نحن ذكرنا في الصحابة ونقبل مراسيلهم
لثبوت عدالتهم قطعا بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم قلنا فروي من صحابي مرسلا وتابعي
مرسلا لان عدالتهم ثبتت بقوله عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان الارسال من
وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة وسعيد بن المسيب من اهل المدينة
وبعض الفقهاء السبعة ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة وابي العالية والحسن من اهل
البصرة ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق وقال الحسن
كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا وعن غيره انه قال متى قلت
لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين او اكثر قال

ابن سيرين فكان يسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله
فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد
رواه لي غير واحد ثم نقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار تيقنهم بعدالة من اعتمدوا [illegible] ان
ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند فالاول باطل فان من يستقصي الرواة ممن يعرف
عدالته غير عدل بينهما لا يقبل روايته مرسلا ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول
بانهم كانوا ممن يضع للحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة لا تقوم بروايتهم بعض الفاسدات وهو انهم اعتقدوا
ان المرسل حجة كالمسند وما قيل انهم ارسلوا ليطلب ذكر المسانيد فاسد لانه [illegible] ذكر عندهم
ذلك اركان ولم يذكروا الاول باطل لانه قول بانهم يتركون الاسماء ليطلب ذكره في المسموعات [illegible] لا
نظن هذا بمن دونهم فكيف بهم والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد [illegible] الحجة لا [illegible]
فليس في تركه الا الفضل الى اتعاب [illegible] بالطلب ومن [illegible] من لا يرى الاحتجاج بخبر الواحد بهم
انما روا ذلك لطلب ذلك [illegible] المتواتر فيكون هذا الكلام معتبرا لا منهيا بالاتفاق فكذلك ذكره
في شرح التقويم انا اجمعنا ان [illegible] انما تقبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما تقبلت
شهادتهم وصار اجماعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة
فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العدالة والثاني ان من زمان الرسول عم الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش
وامتناع وملؤوا الكتب من المراسيل ولم يروا احدا من الائمة انكر عليهم ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم
يقولون قال رسول الله عم كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لاستنكروا من روايته ولم ينكروا
عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما المعنى فما ذكر في الكتاب وهو ظاهر والاسناد في قوله واسند
عن غيره ضمن معنى الرواية فعدي بكلمة عن [illegible] اي اعتمد عليه وكلمة [illegible] عن النبي عم [illegible]
الميم اي تقصد [illegible] ليس احد [illegible] اذا تعمدت له اي تعمدت وهو [illegible] للخفاء اقوى
الامرين وهو المرسل والامران المسند والمرسل وفيه اي وفي رد المرسل تعطيل كثير من السنن
فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزءا وهذا التشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب
الحديث وانتصروا لحفاظ الاحاديث [illegible] اقوى [illegible] مع كثرته
في [illegible] فكان هذا تعطيلا للسنن وتضييعا لها لا حفظا لها [illegible] المعنى المذكور في الكتاب
يشير الى ترجيح المرسل على المسند عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا
فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب
والحاصل ان الذين جعلوا المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب
عيسى بن ابان الى ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على ما دل عليه سياق كلامه وذهب عبد الجبار
الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم
دون رواة المرسل ولا اشكال ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لم تعرف عدالته ولا نسبه وتمسك من

سوى

سوى هذا بان الارسال لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله
قال رسول الله عم كذا على ان المراد منه اني اظن انه قال كذا واذا كان كذلك كان مرسل الذي اسند الا بمعنى
الاسناد منه ايضا فان قال الراوي اذا ارسلت الحديث فقد حدثني به جماعة من الثقات فهذا
يكون مرسله اقوى من حديث اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب الا انا
اخرناه [illegible] يكون جواب عما قال [illegible] ان المرسل عندهم فوق المسند كان مثل المشهور [illegible] الزيادة
به على الكتاب كالخبر المشهور [illegible] ثبت بالمراسيل بالاجتهاد والراي فيكون مثل [illegible] ثبت بالقياس
وفوق المشهور ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا تجوز الزيادة به [illegible] انا
علينا تقليد من عرفنا عدالته جواب عما قال ما ذكرتم تزكية للتعديل لان الراوي ساكت عن الجرح والتعديل
السكوت عن الجرح تعديلا لان السكوت عن [illegible] التعديل جرحا وليس كذلك فقال الواجب علينا تقليد
من عرفنا عدالته وهو المرسل في اتباع ابهمه وهو المروي عنه والمرسل عدل فلا نتهمه بالغفلة عن حال
من روى عنه وما ذكروا ان العدول قد نقلوا عن المجروحين فكذلك الا انهم نبهوا على جرحهم واخبروا عن
حالهم فاما ان سكتوا بعد الرواية عن حالهم فلا وكيف يظن بهم ذلك وفيه تلبيس الامر على المروي
له وتحميل له على العمل بما ليس بحجة كما مر وما ذكروا من الاحتمالات الاخر ليس بمانع بدليل
ان العنعنة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان يحتمل انه
لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة مجهول ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون عدلا او يكون عدلا عند
الراوي غير عدل عند المروي له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا وما ذكر الشافعي رحمه الله من
اشتراط انضمام بعض ما ذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون
الحكم ثابتا به ولا يكون للمرسل اثر فيه [illegible] وان لم يكن حجة الى ما ليس بحجة فيصير حجة كذا في
المعتمد واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام ما لا يفيد الظن الى مثله كانضمام شاهد
الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم الا ترى انه اذا اثنى على من اسند اليه الخبر
ولم يعرفه بعينه وجهين احدهما ان الراوي اذا ذكر المروي عنه وقال هو ثقة عندي او عدل لم
يقبل خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولا يلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنه
يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على ما لم يعتقد الراوي جرحا وهو جرح عند غيره فكذا هذا وعلى
هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى المخبر والثاني وهو الذي يدل عليه ظاهر
الكلام ان الراوي اذا ابهم المروي عنه واثنى عليه خيرا بان قال حدثني الثقة او سمعته عن عدل او
من لا اتهمه [illegible] اذا ارسل يكون [illegible] مع السكوت
عن الطعن في المروي عنه تعديلا له ايضا ولكن هذا لا يصح الزاما عليهم فان الشرط عندهم ان
يسمي الراوي كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذي يميزه عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا
من الشيخ ردا للمجهول الى المختلف وسيأتي بيانه او يكون الزاما على الخصم فانه قد قال في كثير من

الوضع حديث الثقة حين بين له اتهمه ثم لم يقبل المرسل الذي هو في معناه ورأيت في بعض كتبهم
انما قال ذلك لانه قد اشتهر من عادة النخعي هذا الكلام فاراد بمن يثق ابراهيم بن اسماعيل ويحتمل
يتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه على
ولده فيحتج بنفسه ان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن في ذلك حجة على غيره ولكن هذا لا يخلو عن
تكلف فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من يترك اسمه اذا سمى المروي عنه ثم بعد لم يكن
مجهولا لم نتبعه قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوي عدلا ويكون روايته مع
السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا ولئن سلمنا انه لا يقبل فالفرق بينهما ان
المرسل قد حكم على رسول الله عم بانه قال كذا والعدل المتدين لا يقدم عليه الا اذا كان من سمع عنه
ثقة عنده فيكون هذا تعديلا بالجهة تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عم بذلك بل
يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروي عنه بناء على ظاهر حاله او فوض تعرف حاله الى السامع
حيث ذكر اسمه وقولهم لو جاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستكشاف والتفحص عن الرواة
فائدة قلنا فائدته من وجهين احدهما انه اذا اسند امكن للسامع التفحص عن عدالته
فيكون ظنه بعد التفحص اكثر من ظنه بها عند الارسال لان طبع الانسان الى الفحص وخبرته اقوى
من ظنه بخبرة غيره ومن اصحابنا من رجح المسند على المرسل والثاني انه قد يشتبه عليه
حال من اخبره فلا يقدم على جرحه وتركه فيذكره ليتفحص عنه غيره قال شمس الائمة
رحمه الله اشتغال الائمة بالاسناد كاشتغالهم بالتكثر لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك
لا يدل على ان خبر الواحد لا يكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لا يكون دليلا على ان المرسل
لا يكون حجة قوله واما ارسال من دون هؤلاء اي دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه قال
الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي بها وجب قبول مراسيل
القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط يشمل سائر القرون وقال عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل
من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك كان معلوما بعد الاسناد مسنده يوقف
في مرسله الى ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة
الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة لشهادة النبي عم على من بعد القرون الثلاثة بالكذب
بقوله ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عم على اهله بالكذب الا
برواية من كان معلوم العدالة يعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر في
المعتمد اذا ما قال الانسان في عصرنا قال النبي عم كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث
وان لم يكن معروفا لا يقبل لا لانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه
اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب فان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا
لم ينضبط فيه السنن فقد ارسل الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة والا

اسنعا

قوله

اسنعا من قوله لا يقبل ومعناه لا يقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات عنه
وقبولهم ذلك المرسل بمنزلة شهادة باتصال المرسل برسول الله عم فيقبل كارسال القرون
الثلاثة وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ واختار
شمس الائمة قول ابي بكر الرازي واما الفصل الاخير وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه
آخر فهو على وجهين بان اسند هذا المرسل او غيره في الوجه الاول فعند من لم يقبل المراسيل لا
يقبل هذا الخبر وان اسند هذا الراوي لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعف فيه فستره
لم الحال هذه خيانة منه فلم يقبل وهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد من المرسل وحملوه
بالارسال ساقط الحديث وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان
يكون سمع الحديث مسندا ونسي من يروي عنه وقد علم انه سمعه مسندا متصلا فارسله اعتمادا انه قد ذكره
فاسنده كما بينا او كان ذكر الاسناد في نسخه ثم نسي من يروي عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله في اسناده
ولكن انما يقبل اسناده عندهم اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان او سمعت فلانا ولا يقبل
اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي ايضا اليه اشير في المعتمد
واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابو عمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة الانواع علم الحديث
ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسلا وبعضهم متصلا مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه
اسرائيل بن يونس في آخرين عن جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن ابيه عن ابي موسى الاشعري
عن رسول الله عم مسندا هكذا متصلا ورواه سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن
ابي بردة عن النبي عم مرسلا فقد اختلف فيه فحكى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون
الحكم في هذا واشباهه للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ فاذا كان من ارسله احفظ ممن وصله
فالحكم لمن ارسله ثم لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهليته ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارسله
الحفاظ فارسالهم له يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته ومنهم من قال الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطا
عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا او جماعة قال وهذا القول هو
الصحيح وهو المأخوذ في الفقه واصوله ويلحق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو الذي ارسله وهكذا اذا
رفع بعضهم الحديث الى النبي عم ووقفه بعضهم على الصحابي او رفعه واحد في وقت ووقفه
هو ايضا في وقت آخر والحكم على الاصح لما زاده الثقة من الوصل والرفع فوجه عدم القبول ان
الراوي لما سكت عن تسمية المروي عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل
واذا استوى الجرح والتعديل يغلب الجرح لما عرف ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول
الخبر وليس في ارسال من ارسله ما يقتضي ان لا يقبل اسناد من يسنده لانه يجوز ان يكون
من ارسله سمعه مرسلا ونسي المروي عنه كما ذكرنا ومن اسنده سمعه مسندا فلا يصلح ارساله
في اسناد الآخر لان المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيا فالمثبت مقدم عليه

قوله

علم ما خرج عليه الانقطاع بالمعارضة وهو ان يعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه ما هو
فوقه سقط حكمه لان المغلوب في مقابلة الغالب ساقط سقط معنى ضرورة لنقصان في تصوره الناقل
بفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العقل والاسلام والضبط والعقل شيئا من ذلك اي ما عرض
عليه وهو الاصول وذلك اي الانقطاع المعنوي الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا
كالانقطاع الظاهر السنة المعروفة اي المشهورة او المتواترة بمخالفة الجماعة اي لقول الجماعة
ولو لم يكن بمخالفة لقولهم لصار مثل الخبر المشهور لموافقتهم على ما شا وتستوي في ذلك الخاص
والعام اعلم ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى العقل فان امكن تاويله من غير تعسف حمل
على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل لانه لو جاز تاويله بنوع التعسف لبطل
من الكلام كله ويجب فيما لا يمكن تاويله القطع على ان النبي عم لم يقله الا حكاية عن الغير او مع زيادة او
نقصان وان كان مخالفا لنص الكتاب او للسنة المتواترة او للاجماع فكذلك لان هذه الادلة
قطعية وخبر الواحد ظني والتعارض بين القطعي والظني لا يوجد بل الظني يسقط بمقابلة القطعي فان
خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك
الظاهر وحمله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به والى هذا اشار الشيخ
بقوله ويستوي في ذلك اي في عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر
حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى ومن دخله كان امنا المخصص بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا
ولا فارا بدم ولا يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بقوله عم الطواف بالبيت صلوة
في اشتراط شرط الصلوة ولا ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية بحديث التسمية على ما مر بيانه
وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت التعارض بينه وبين ظاهر
الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم وانما تفيد غلبة الظن
كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا والقاضي
الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص
والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنيا من مشايخنا مثل
الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فينبغي ان يجوز تخصيصها كما ذهب
اليه الفريق الاول والاوجه ان لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال
في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من
العموم وارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة في ثبوت متنهما اي نظمهما وعبارتهما والشبهة
في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في
معناه فكذلك لان المعنى موجود في اللفظ وتابع له في الثبوت وهو معنى قوله المتن اصل
والمعنى فرع له فلا بد من ان يورث الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة واذا لا اكفر

منكر

منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح
خبر الواحد على ما هو من الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف
منه وذلك لا يجوز فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم لا يرث
القاتل وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم بقوله عم لا يتوارث اهل ملتين شتى
وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عم لا تنكح المراة على عمتها في نظائر لها كثيرة فثبت ان
تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز قلنا هذه احاديث مشهورة تجوز الزيادة بمثلها على ان الكلام فيما
الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه والدليل
على عدم الجواز ان عمر وعائشة واسامة رضي الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى
اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم حتى قال عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول
امراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت قوله ومنه قال النبي عم تكثر لكم الاحاديث الحديث
اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابي الاشعث عن ثوبان
ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابي الاشعث وانما يروى عن ابي الاشعث عن ابي اسماء
الرحبي عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكي عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث
وضعته الزنادقة وهو عالم من الائمة في علم الحديث وبركه الرواة على انه مخالف للكتاب ايضا
وهو قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا فسقوط الاحتجاج به ساقطا على ما
مضى ظاهر والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري اورد هذا
الحديث في كتابه وهو الطود المنيع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى ايراده دليلا
على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف الكتاب لان وجوب القبول
بالكتاب انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عم بالسماع او بالتواتر ووجوب العرض
انما ثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عم اذ هو المراد من قوله اذا روي لكم عني حديث فلا
يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من
الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم عنه اي عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه
الغلول وقد تايد هذا الحديث بما روي عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عم قال ما حدثتم عني
مما تعرفونه فصدقوا به وما حدثتم عني مما تنكرونه فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكر وانما
يعرف ذلك بالعرض على الكتاب وكذلك اي وكالرد الكتاب لا يجوز بخبر الواحد نقول لا يقبل خبر الواحد
في نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق لان النسخ صورة ومعنى لا يجوز بما ثبت بالدليل الظني لانه
المانع في النسخ واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند المحققين يجوز على ان يقال
لا على انه نسخ كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى ويتفرع فيما ليس في كتاب الله على وجه لا نسخ
اي يعمل على وجه لا يودي الى النسخ فاذا ادى اليه ترك مثال الاول حديث حل متروك التسمية عمدا

الكتاب

جبير

القطعي لا يجوز ولد بدليل

بيقتضي نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به اصلاً ومثال الثاني خبر تعيين الفاتحة وتعديل
الاركان ووجوب الطهارة في الطواف يجب العمل به فيما لا يؤدي الى نسخ الكتاب فيثبت شرط التعيين
والتعديل والطهارة على وجه يحصل النقصان بفوتها في العبادة ولم يثبت اصل الجواز اذ لو ثبت
لادى الى نسخ الكتاب ومن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج الشرع
توجب العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة في القياس في اصله لحيث الخلو عنها وفي الخبر
عارض الاستصحاب للحال الذي ليس بحجة اصلا لم نقص من رد خبر الواحد عمل بالقياس عند
وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب في الحوادث فالشيخ اشار الى فساد
المذهبين جميعاً فقد ابطل اليقين بعينه بما فيه شبهة والاول فتح باب الجهل والالحاد لان ترك الحجة
بالشبهة او بما ليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأ الجهل والثاني وهو العمل بالآحاد على مخالفة
الكتاب ونسخه فتح باب البدعة لان السلف لم يعملوا بالآحاد على مخالفة الكتاب على ما ذكرنا من قول
عمر رضي الله عنه لا ندع كتاب ربنا بكذا ومثال هذا اي مثال الانقطاع لمخالفة الكتاب حديث
مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله فيه رجال يحبون
ان يتطهروا فانه نزل فيه على ما روي ان النبي عليه السلام حين نزلت الآية مشى الى المسجد قبا فاذا الانصار
جلوس فقال يا معشر الانصار ان الله قد اثنى عليكم فما الذي تصنعون عند الوضوء وعند الغائط
فقالوا يا رسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلاث ثم نتبع الاحجار الماء فتلا النبي عليه السلام فيه رجال يحبون ان
يتطهروا والاستنجاء بالماء لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا الا ان التطهير انما يحصل بزوال الحدث
فلا يحصل مع اثبات حدث آخر لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر ولكنهم يقولون
نحن لا نجعل تطهيرا عن الحدث ليكون المس ناقضا له بل هو تطهير عن النجاسة الحقيقية بمنزلة
تطهير الثوب وباعتبار معنى الطهارة استحق المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل
كانوا فيها سواء ومعنى الطهارة لا يزول بالمس كما لو مشى او رعف بعد الاستنجاء فلا يكون الحديث
مخالفا للكتاب واجيب عنه بانه جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا فيقتضي ان يكون تطهيرا حقيقة
وحكما فلو جعل المس حدثا لا يكون تطهيرا من كل وجه ولا يخلو هذا الجواب عن ضعف قوله وكذلك
اي وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بشاهد واليمين الذي تمسك به الشافعي
في ايجاب القضاء بشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعي وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه
ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين وفي بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وهو مذهب علي وابي بن
كعب رضي الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفته الكتاب من وجوه احدها ان الله تعالى قال واستشهدوا
امر بالاستشهاد لاحياء الحق وهو مجاز عن طلب الشهادة كقول القائل كل يكون على الاسم من سوء ظن
برجلين وبرجل وامرأتين اما على المساوات او الترتيب فيقتضي ذلك انحصار الاستشهاد
المطلوب بالامر على النوعين لان الخبر اذا قرن ذلك بيانا لجميع ما شرع وليس اللفظ كقول الرجل كل

حكيناه
قوله

طعام

طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما اريد من المأكول بقوله كل وكذا لو قال انفق من فلان
~~او فلان كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ما اريد من المأكول بقوله كل وكذا لو قال انفق من فلان او~~
او فلان كان التفسير الملحق قصرا للامر لا تنفق عليهما حتى لا يكون لك ان تنفق على غيرهما من ذوي حاجات
الامر وكذا الوكيل استشهد رجلا على صفقتك او خالد ابن يزيد لم يكن له ان يستشهد غيرهما من المأمور
استشهادا بحكم الامر لا محالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا يصير المذكور بيانا للكل فلم يجعل
الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلا يجوز به وثانيها
انه تعالى قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا فنص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة
شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شيء ينتفي به الريبة وهو معنى
قوله وان يدل على الادنى يعني في جانب القلة والتسفل فلو كان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه
كون المذكور في الكتاب ادنى في انتفاء الريبة وذلك لا يجوز فكان في جعله حجة ابطال موجب الكتاب
وثالثها انه نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء
مبالغة في البيان مع ان حضورهن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير
ضرورة لانهن امرن بالقرار في البيوت بقوله عز ذكره وقرن في بيوتكن ولو كان يمين المدعي مع الشاهد
الواحد حجة وامكن للمدعي الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها في الحكم والانتقال
الى ذكر ما لا يشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء في البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد
اولى لانه اعم وجودا من الشاهدين او كان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى
لان الشاهد الواحد كما كان موجودا وانضمام يمين المدعي اليه ممكن المدعي من الوصول الى حقه
لم يحسن الضرورة المبيحة لحضور النساء ومحافل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من
هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة وكان ذلك في الاشتغال بذكر
وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء مبينا على الاستقصاء انه
وراء الامرين المذكورين شيء آخر يصلح حجة للمدعي اذ الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ما
ذكر في الكتاب ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لا نسلم القصر لان طريقه الدعوة على ما ذكر
في اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف يستقيم دعوى القصر من غير دليل ولئن سلمنا
القصر على ما زعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندي وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه
دليل آخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلا يكون في العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب
على الوجه الثاني لا دلالة لهذا النص من هذا الوجه على ما ذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ما هو
المذكور في الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا واسم الاشارة
راجع الى ان تكتبوه في قوله عز اسمه ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله والادنى
بمعنى الاقرب لا بمعنى الاقل اي ذلكم الكتب اقسط اي اعدل عند الله واقوم للشهادة اي اعون على اقامتها

وادنى لان لا ترتابوا اى اقرب من انتفاء الريب كذا في الكاف وغيره ولا يجوز ان تصرف الاشارة
الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاولى لان قوله ذلكم اقسط عند
الله واقوم للشهادة لا ينقاد، واذا كان كذلك لا يكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه
ايضا ثم اكد الشيخ الوجه الاخير بوجهين اخرين احدهما ان الله تعالى نقل الحكم عن استشهاد مسلمين
على وصية المسلم الى استشهاد كافرين حين كان شهادة الكافر حجة على المسلمين باعتبار ان قال المسلمين
في قوله عز وجل يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا
عدل منكم او اخران من غيركم اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان
عدلان من اهل دينكم او اخران من غير اهل دينكم ان لم تجدوا مسلمين واو للترتيب كذا قال ابن
عباس وسعيد بن جبير وجماعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لا الى شهادة الكفار
لان التحرز عن شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذي هو
اقرب الى التحرز من شهادة الكافر ... وجود امثالها نعلم انه ليس بحجة والثاني انه نقل الحكم عند
وقوع الارتياب والشك في صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسمان بالله ان
ارتبتم لا نشتري به ثمنا الآية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان
النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعا عليه وانه احد الخصمين
والمدعي يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه في الجملة مشروع ايضا كما في التحالف وكما في اللعان على
مذهب الشافعي فاما تحليف الشاهد فلا اصل له في الشرع لانه امين ولا يمين على الامين موضع وكان النقل الى
يمين الشاهد ... عام البيان ان يمين المدعي ليست بمشروعة واصلا فيما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغرة
كثيرة مثل خبر ... التسمية وخبر وجوب قتل الملتجي الى الحرم وخبر وجوب الطهارة في الطواف
ونحوها ... مما خالف السنة المشهورة ايضا اي ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف
للسنة في انه يكون مردودا ايضا ومن هذا القسم ... الاستطاع اه ... انه اي الخبر
المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون الخبر الواحد فلا يجوز
ان يترك المشهور الذي هو اقوى بخبر الواحد الذي هو اضعف وذلك اي مثال هذا الاصل حديث
الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده ان النبي عم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من
وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام يقتضي استغراق
الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق والثاني
ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا
وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع
بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور

فيكون

المدعا عليه

فيكون مردودا كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري والنخعي اول
من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية وقد قال النبي عم للحضرمي حين
امتنع من استحلاف الكندي في دعوى ارض ليس لك منه الا يمينه استقصى الحصر ولو كانت يمين
المدعي مشروعة لكان له طريق اخر غير الاستحلاف ومثل حديث سعد الى اخره بيع الرطب بالتمر كيلا
بكيل يجوز عند ابي حنيفة ولا يجوز عند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لحديث سعد بن ابي وقاص رضي
الله عنه ان النبي عم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذا فالنبي عم انكر
البيع واشار بقوله اينقص اذا جف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء
عليه صير اجزاء الرطب اكثر فلا يجوز لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمورة كما لا يجوز المقلي
بغير المقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلي واستدل ابو حنيفة رحمه الله
بالحديث المشهور وهو قوله عم التمر بالتمر مثل بمثل فانه يقتضي الجواز وذلك لان التمر يطلق على
الرطب لانه اسم جنس للثمرة الخارجة من النخل من حين تنعقد الى ان يدرك وبها تترد دعليها
من الاحوال والصفات المختلفة اسم الذات كاسم الادمي لا يتبدل باختلاف احواله والدليل عليه ما
روي انه عم نهى عن بيع الثمر حتى تزهى قيل وما يزهى فقال ان يحمر او يصفر فسماه تمرا وبسرا
وقال الشاعر وما العيش الا نومة وتشرق وتمر على راس النخيل وماء والمراد الرطب وكذا لو
اوصى برطب على راس النخل بعينه قبل ان يموت الموصي لا تبطل الوصية ولو تبدل الجنس باليبس لبطلت
كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل الموت وكذا لو اسلم في تمر فاحضر رطبا او على العكس صح ولو
اختلفا لكان هذا استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو
المماثلة حالة العقد فيجوز ولا يعتبر المماثلة في اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب
ان يعتبر المساواة في البدلين الان ورود العقد عليهما وهما الرطب والتمر باعتبار حالة مقصودة
شرعا وهو الحالة فلما كان اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص واعلم ان
صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت في الجودة بقوله عم جيدها ورديها سواء واعتبر
التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لا تكون حادثة بصنع العباد
والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا
ان كل تفاوت بني على صنع العباد فذلك مفسد للعقد في المتماثلات بغير المتماثلة كالحنطة بالدقيق
والسويق بهذه الصفة وكل تفاوت يبتني على ما هو ثابت باصل الخلقة من غير صنع العباد فهو ساقط
الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والرديء واما
الجواب عن الحديث فهو ... ما ذكر الشيخ في الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث
المشهور فانه يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة في حال
سوى البدلين او في حال رطوبتهما او في حال يبوسة احدهما ورطوبة الاخر جاز العقد فالتقييد باشتراط

ذلك صح

لا يجوز عند

المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال يبوستها كما هو مقتضى حديث سعد فنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر
الواحد وهو معنى قوله بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور والباء للسببية اي المخالفة بسبب انتفاء به
زيادة مماثلة لا يستحقها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف والباقي باعتبار جودة متعلق بالزيادة
اي اشتراط المماثلة الزائدة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر لا باعتبار زيادة في القدر
في احدهما دون الآخر وذلك لان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار من غير انتقاص
ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان التمر وان كان يفضل كثيرا في الرطب فضل رطوبة هي مفقودة
ساعتها الكمال لا يظهر التفاوت بينهما الا بعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في
الجودة ساقط الاعتبار شرعا انما المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصح اعتبار المماثلة الراجعة
الى الجودة ناسخا لما ثبت بالحديث المشهور وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن فوات
المماثلة باعتبار القلي فان القلي ينفخ الحبات اذا كانت رطبة وتضمر اذا قليت يابسة فلا تتساوى المقلية في
الدخول في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والضمور وهذا التفاوت راجع الى القدر فيجوز ان
يؤثر في منع الجواز وذكر في مختصر التقويم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة احدها
وجوب المماثلة شرطا للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص والثاني انه يدل على الحرمة بفضل اي لان
المراد منه الفضل على الذات والثالث الفضل الذي ينعدم به المماثلة وخبر الواحد خالف في ثلثة
الامور المذكورة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار واوجب حرمته بفضل لا يعدم
المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يحدث بالجفاف لا يعدم المماثلة الموجودة
حال العقد وهذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه الا
حكام لم يقبل والثاني انه غريب بناء على ما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سالوه عن
هذه المسئلة وكانوا اشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم
يكن فان كان تمرا جاز العقد لقوله عم التمر بالتمر مثل بمثل وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عم
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاوردوا عليه حديث سعد فقال هذا الحديث
دائر على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن
المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
ولكن يرد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا بكيل لقوله
عم الحنطة بالحنطة مثل بمثل وان لم تكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله عم اذا اختلف النوعان
فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام في الاسرار وشمس الائمة في المبسوط
ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث
كالحنطة المقلية معناه يجوز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف
اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست

عين

عين الحنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبتة عنها بالقلي وليست غيرها لبقاء وجود اجزاء الحنطة
فيها وكذا الحنطة مع السويق واذا كان كذلك كان الاعتماد على ما ذكرنا قوله الا ترى ان ابا يوسف ومحمدا
عملا اي بحديث سعد جواب عما يقال انكم رددتم ابا حنيفة رحمه الله في رد خبر الواحد برده لمخالفته
المشهور فانهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انهما عملا به لانه لم
يكن مخالفا للمشهور بناء على ان المشهور يتناول التمر والرطب ليس بتمر عادة وعرفا بدليل
ان من حلف لا ياكل تمرا فاكل رطبا او حلف لا ياكل من هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لم يحنث
واذا كان كذلك لا يكون المشهور متناولا له فيقبل ما تضمنه حديث سعد فلا تتحقق المخالفة بعد العمل
وهو اجيب عنه بانه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف
الداعي مع قيام المجانسة والرطوبة في الرطب وصف داع الى المنع مرة والى الاقدام اخرى
فيتقيد اليمين بالوصف كالوصف الداعي في قوله لامراته ان خرجت من هذه الدار فعبدي حر تتقيد بحال قيام
النكاح لانه يدعو الى المنع عن الخروج في هذا الحال والجنس واحد لكن لما اختلف الداعي اختلف اليمين
كما ههنا الا ترى انه لو حلف لا ياكل هذا الرطب وهو بسر لتقيدت يمينه ولو كان رطبا لما انعقد
كالوسن به عسا النبي مخلفات المصنف قال شمس الائمة رحمه الله تعالى في القسمين في هذا النوع
من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة للدين بليغة فان اصل الاهواء والبدع انما ظهر من قبل ترك
عرض اخبار الاحاد على الكتاب والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة في اتصالها برسول
الله صلى الله عليه وسلم مع انها لا توجب علم اليقين ثم تاولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة
فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ما هو غير مستيقن به فوقعوا في الاهواء والبدع بمنزلة من
انكر خبر الواحد لانه لما لم يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى
استصحاب الحال وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ما ليس بحجة يكون فتحا لباب
الالحاد ثم جعل ما هو غير مستيقن به اصلا ثم تخريج ما فيه السنن عليه يكون فتحا لباب الاهواء
والبدع وكل واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ما ذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل
حجة منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليهما ما فيه بعض الشبهة
وهو المروي بطريق الاحاد مما لم يشتهر فما كان منه موافقا للكتاب او المشهور قبلوه واوجبوا
العمل به وما كان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغريب
بخلافه وما لم يجدوه في الكتاب والسنة من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس في معرفة حكمه لتحقق الحاجة
اليه قوله واما القسم الثالث فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما تعم به البلوى اي
فيما يمس الحاجة اليه في عموم الاحوال لا يقبل عند الشيخ ابي الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين
وهو مختار المتأخرين منهم وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي
وجميع اصحاب الحديث تمسكوا من قبل بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم عملوا بما تعم
به البلوى كما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع ابن خديج ان

المخابرة المزارعة

نهى عن ذلك فانتهينا ومثل رجوعهم الى خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين
وان خبر العدل في هذا الباب يبقى ظن الصدق بسبب سؤالكم ان لم يعم به البلوى الا يرى ان
القياس يعمل به مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يعمل بالخبر كان اولى واحتج من لم يقبل بان
العادة تقضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى وذلك لان ما يعم به البلوى يكثر الذكر
له وكان مما تقتضي به الطهارة لا شاعه النبي عم ولم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد يحصل
به التواتر او الشهرة مبالغة في اشاعته لئلا يفضي الى بطلان صلوة كثير من الامة من غير شعور
به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق ونحوها ولما لم يشتهر علمنا
انه سهو او منسوخ الا يرى ان المتاخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلو كان ثابتا في المتقدمين
لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته ولهذا لم يقبل شهادة
الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم يكن بالسماء علة ولم يقبل قول الوصي
فيما يدعي من انفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه
في ذلك ولهذا لو انفرد واحد بنقل مقاتلة في السوق لا يقبل لان العادة تقضي ان يستفيض مثله
وكذا اذا تفرد بنقل نص على امامة علي رضي الله عنه لان امر الامامة
ما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلو كان النص ثابتا لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل دل انه
غير ثابت ولكن المخالفين يقولون لا يلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة
والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة وتثنيتها وقراءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية
واخفاها وعامة تفاصيل الصلوة لم يشتهر مع ان هذه الحوادث عامة والتوفيق ان الله لم
يكلف الرسول عم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في
البعض كما جوز له ردهم الى القياس في قاعدة الربوا اذ يسهل عليه ان يقول لا تبيعوا المطعوم
بالمطعوم او المكيل بالمكيل حتى يستغني عن الاستنباط عن الاشياء الستة فيجوز ان يكون
ما يعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى خبر الواحد وعند ذلك يكون
صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه واجيب بان الاصل فيما يعم به البلوى الاشتهار لما ذكرنا
من الدليل ولكنه قد لا يشتهر ايضا اما لترك كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره او لمعارض
آخر من موت عامتهم في حروب او وباء ونحو ذلك كما نقل عن محمد بن اسمعيل صاحب الصحيح
سمعه منه تسعون الف ولم يبق من الرواة الا محمد بن يوسف بن مطر الفربري
لكن العوارض لا تعتبر في مقابلة الاصل من غير دليل فيقول انه يجوز ان يكون كذلك الا انه بعد ما ذكرنا الا انه
الاشتهار عند عموم البلوى قطعا يراد عيانا ظاهرا وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد في
تلك الحوادث لقرائن اختصت به او لصيرورته مشهورا عندهم بلوغه اياهم وقولهم انه يبقى
ظن الصدق غير مسلم لان عدم الشهرة يعارض ظن الصدق فلا يحصل الظن مع المعارض بخلاف
القياس لانه لا يعارض له وذلك مثل ما ظهر من شهرة الحديث مع اشتهار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية

شذوذهم

وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى ابو قلابة عن انس رضي الله عنه
ان النبي عم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم ولما شذ مع اشتهار الحادثة مع انه معارض
باحاديث اقوى منه في الصحة دل انه على خلافه او زيادات ومثل حديث مس الذكر الذي رواه بسرة شاذ
لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ الظاهر ان النبي عم خصها بتعليم
هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة
رحمه الله والاسناد قد روي هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعائشة وام
حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار لانا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد
غير صحيحة لضعف رجالها ولمعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على ما بينها ابو جعفر الطحاوي رحمه الله
في شرح الآثار فلا ينتفع التمسك بها واما ما اشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبر الوضوء من
حمل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع ونحوها واما القسم الاخير
اي من النوع الاول من الانقطاع الباطن وقد تفرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت
وصح سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الحديث حجة على كافة الائمة
والصحابي محجوج به كغيره فان قوله عم وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
من امرهم وقوله عز وجل وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ورد اعامة من غير تخصيص
لبعض الامة دون البعض ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول في نقل الدين
لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عناية
غيرهم بها فترك المحاجة والعمل عند ظهور الاختلاف منهم دليل ظاهر على انه سهو من رواه وتوهم
او منسوخ ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم
بلوغه اياهم فانهم قد تفرقوا في البلاد بعد وفاة الرسول عم فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند
اختلافهم ولم يبلغه اختلافهم ليروي لهم الخبر فلا يجوز ان يرد بمثله الحديث اذا ثبت عدالة
رواته وذلك اي الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذي تمسك به الشافعي رحمه الله
في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجال وهو ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي عم انه قال الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد
وعائشة رضي الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب علي وعبد
الله بن مسعود رضي الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه يعتبر
بمن رق منهما في انه لا يملك الزوج عليها الا ثلث تطليقات الا اذا كانا حرين فانهم تكلموا فيها بالراي
واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد منهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ
وكذا اختلفوا في ركوة الصبي اي وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم
الى انه لا زكوة في ماله كما هو مذهبنا وذهب عبد الله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب

ألا ترى أنه ذهب ابن مسعود رضي الله عنه إلى أن الوصي يخلط اليتيم عليهم بخبره وبغلة طعامه إن شاء أو زاد إن شاء
لم يؤده ولم يعتبر الحاجة منهم بالحديث الذي رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي عليه السلام أنه قال ابتغوا في
مال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة وفي رواية كيلا تأكلها الزكاة وما رواه ابن أبي ليلى من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا
يتركه حتى تأكله الصدقة ولو كان ما يحرث المحاجة به بعد عمل الحاجة بخلاف ظهور كما يجري اليوم لأنهم
كانوا أولع بالبعض منا ولو احتجوا به لاشتهر أكثر من شهرة الفتوى ولرجع المرجوع عليه أكثر إذا انتفت عنه لأنهم
كانوا أشد انتقادا للعون غيرهم ولما لم يثبت شيء من ذلك علم أنه منزيف واعلم أن من أمثلة هذا الحديث
بعض الوجه الآخرين من أصحابنا أجابوا عن الأحاديث التي ردت لها بأنها معارضة بأحاديث أخر
أقوى منها في الصحة فإن حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري بإسناده عن أنس رضي الله عنه
صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين
وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه أنهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى
ولم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية ابنه ولم يجهر أحد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم
وحديث مس الذكر معارض بما قد ذكر وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضي الله
عنها طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان مع أنه قد قيل كلام زيد ولم يثبت رفعه إلى النبي عليه السلام وأنه
متأول بأن إيقاع الطلاق إلى الرجال وحديث عدم وجوب النفقة معارض بما ذكرنا وذكر في موضعها
فإن النفقة قد تسمى صدقة ما يقوم ينفقه الرجل على نفسه صدقة وقيل الإنفاق قوله و
رزقناهم ينفقون أي يتصدقون والدليل عليه أنه أضاف الأكل إلى جميع المال والزكاة لا تأكل ما دون النصاب
والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكاة في الرواية الأخرى محمول على زكاة الرأس والله أعلم قال القاضي الإمام
أبو زيد رحمه الله إن الخبر يصير مزيفا بالوجهين الأولين أي بمخالفة الكتاب والسنة المشهورة علة
ما يعرفه كنقد الدراهم يصير منقطعا بمنزلة نقد فوقه بيان آخر ويصير مزيفا بالوجهين الآخرين ليتهم الكذب
إما قصدا أو غلطا كالزيف من بيت المال لزيادة غش وقع فيه قوله إلى النوع الأول من الانقطاع
المعنوي المنقسم على الأقسام الأربعة انقطاع باطن معنوي لاتصال الخبر برسول الله عليه السلام صورة
باعتبار الإسناد وانقطاعه منه معنى لما ذكرنا أعرض عنه الخصم أي أبان فيه حيث لم يسم
هذا النوع من الانقطاع ويسمى ظاهر الانقطاع أي الانقطاع الظاهر من المراسيل انقطاعه
صورة وإن كانت متصلا معنى كما مر أي عادته في سائر الأحكام على الظواهر قوله وأما
القسم الآخر من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور وتقصير في الناقل فأربعة
أنواع أحدها خبر المستور وهو الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذي
صدر منه كبيرة أو أصر على صغيرة على ما قيل وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل
على ما يعرف بقرائن الأحوال والمغفل وهو اسم المفعول من التغفيل وهو الذي غلبته العقل
كالنوم واليقظة والمساهل وهو الذي لا يحفظ الأمور بالجزم وإنما جعل الجميع قسما لاستواء أحكامها والرابع
خبر صاحب الهوى وهو المخطئ في الأصول المعاند بعد تبين الحق لزعامة وهو أمر إلى خلاف الحق وأما خبر المستور

فقد قال محمد في كتاب الاستحسان أنه مثل الفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء فقال وإذا حضر المسافر الصلاة
ولم يجد ماء إلا في إناء أخبره رجل أنه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضأ به وإن كان فاسقا
بذلك الماء وكذلك إن كان مستورا ألحق المستور بالفاسق وهو ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن
أبي حنيفة رحمه الله المستور في هذا الخبر كالعدل وهو ظاهر على مذهبه فإنه يجوز القضاء بشهادة
المستورين إذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض
وكذا نقل عن عمر رضي الله عنه وهذا لأن صاحب الشرع تعديله لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع أولى
من تعديل المزكي ولكن الأصح ما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب لأنه لا بد من اشتراط العدالة ليترجح
جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا لتنزول الفسق كما في المبسوط وهو أي
كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف في باب الحديث احتياطا إلا في الصدر الأول فلم يكن رواية المستور
حجة باتفاق الروايات أما اختلاف الرواية في أخبار عن نجاسة الماء لا غير الحديث والأول أي في
القرون الثلاثة فإن رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة أصلا فيهم على ما قلنا في المجهول منهم في
الباب المتقدم وذكر شمس الأئمة رحمه الله أن الخلاف ثابت في الحديث أيضا فإنه قال وروى الحسن عن أبي
حنيفة رحمه الله أن المستور بمنزلة العدل في رواية الأخبار لثبوت العدالة ظاهرا إلا أن ما ذكره محمد في
الاستحسان أصح لأن الفسق من أهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم تتبين عدالته كما لا يعتمد شهادته
في القضاء قبل أن تظهر عدالته وهذا الحديث عباد بن كثير رضي الله عنه أن النبي عليه السلام كان لا يأخذ
بشهادته ولأن في رواية الحديث معنى الإلزام فلا بد من أن يعتمد فيه دليلا ملزما وهو العدالة التي
تظهر بالتفحص عن أحوال الراوي والاعتبار بظاهر العدالة
لم يتبين الكذب ولا يلزم على ما ذكرنا رواية العبد فإنها تقبل مع أنه لا شهادة له لأن
الحديث ما تركنا عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لا تقبل كالفاسق والعبد لا شهادة له
أصلا فلا يمنع قبول الحديث قوله ليس بحجة في الدين أصلا زعم بعض المشايخ أن في رواية الفاسق يجب
تحكيم الرأي فإن كان أكبر رأي السامع أنه صادق وجب عليه أن يعمل به استدلالا بما إذا أخبر عن
الماء أو طهارته أو حل الطعام وحرمته فإنه يجب تحكيم الرأي فيه مع أنه أمر ديني فكذلك ههنا
الشيخ ذكر في الدين أي لا يقبل الحديث غير معتبر أصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه أم
لا لأن الخبر إنما يصير حجة بترجح جانب الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه
لأنه لما لم يمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لا يمنعه عن الكذب أيضا فالكذب بخلاف
أخباره عن حرمة طعام أو حله أو نجاسة ماء أو طهارته حيث يقبل إذا انضم إليه أكبر الرأي ذلك
أي الحرمة والحل والنجاسة والطهارة أمر خاص لا نسبة إلى رواية الحديث ربما يتعذر الوقوف
عليه من جهة غير الفاسق إذ لا ضرورة
فلما ههنا أي في رواية الحديث فلا ضرورة في المصير إلى قبول روايته لأن في العدول من الرواة كثرة

الاخبار كثيرة يمكن الوقوف على معرفتها الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق وذكر
في المبسوط لو ان مسلما اخبره الفاسق بنجاسة الماء لم يتوضأ به من اي مجلس الفاسق والمستور انه يحكم رايه
فان كان اكبر رايه انه صادق يتيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الراي فيما بني على الاحتياط كاليقين وان اراق الماء ثم تيمم
كان احوط وان كان اكبر رايه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم فان قيل كان ينبغي ان يتيمم احتياطا بمعنى التعارض
في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض الادلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف
في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الاثر والسهو ههنا على الخبرين وجه يكون بخلاف النص واذا ثبت التوقف
في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى الحكم بالتيمم اليه واستدل بحديث عمر رضي الله عنه حين ورد ماء حياض
مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا عن السباع اترد ماءكم هذا فقال عمر رضي الله عنه يا صاحب الحوض
لا تخبرنا ولو لا ان خبره يعد خبرا ما نهاه عن ذلك وعمرو بن العاص انما سال بقصد الاخذ بالاحتياط وقد
كرهه عمر رضي الله عنه لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل يعرفنا ان ما بقي هذا الدليل لا حاجة الى
الاحتياط احرم ثم فرق الشيخ بين خبر الفاسق في حرمة الطعام ونجاسة الماء ومن قبوله في العقود كالبياعات والتوكيلات
والمضاربات وساير المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام حيث يجب التحري في القسم الاول ولا
يجب في القسم الثاني بل يجوز الاعتماد على خبره مطلقا من غير تحكيم الراي قوله الا ان الضرورة اي لكن
الضرورة غير لازمة الى اخره وكان من حق الكلام ان يقال لان النهي بالاصل يكون بين الطعام والشراب
حلال في الاصل لتقدم ذكر حل الطعام والشراب دون نجاسة الماء وطهارته لكن المصنف لما انتفى في
الحكم قال الماء طاهر في الاصل فيفهم منه ان الاصل في الطعام والشراب الحل ايضا فلم يجعل الفسق هدرا
بل وجب ضم التحري اليه بخلاف خبر الفاسق في الهدايا والوكالات بان قال ان فلانا اهدى اليك
هذا الشيء او وكلني ان ابيع هذا الشيء او وكلني ونحوها من المعاملات حيث يجوز الاعتماد
على خبره من غير وجوب ضم التحري اليه لان الضرورة متحققة فيها لان كل من يبعث هدية
لا يجد عدلا يبعثها على يده وكذا في الوكالات وليس فيها الزام وكل العاقل يحمل الفسق هدرا ويجوز
قبول قوله مطلقا كخبر العدل وفيه ايضا الزوج امر وهي امر الحل والحرمة وهو معنى الالزام من وجه
لم يجعل خبر الفاسق فيها معتمدا عليه على الاطلاق حتى يضم اليه اكبر الراي وبما ذكرنا من المعاملات
سكت عن معنى الالزام فجاز الاعتماد فيها على خبره مطلقا قوله قال بعضهم كذا انما نشأ الخلاف
من تعدد المعطوف عليه فانه سبق ذكر العدل والفاسق والكافر فذكر محمد في المبسوط واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضي لم يتوضأ به وان كان
فاسقا فله ان يتوضأ به وكذلك ان كان مستورا فاما الذي اخبره بنجاسة الماء رجل من اهل
الذمة لم يقبل قوله وكذلك الصبي والمعتوه اذا عقلا ما يقولان فقال بعض اصحابنا مراده
العطف على الصبي كالتابع اذا كان مرضيا فيجعل عطفا على العدل لا على الكافر بدليل انه قيد بقوله اذا
عقلا ما يقولان ولو كان عطفا على الكافر لم يكن لهذا التقييد فائدة لانهما اذا لم يعقلا ما يقولان

لم يقبل خبرهما ايضا ومنها ما ذكرنا ان اعتبار الحرية والذكورة لما سقط في هذا الباب سقط اعتبار
البلوغ كما في المعاملات والدليل عليه ان اهل قبا قبلوا خبر عبد الله بن عمر رضي الله عنهما اخبرهم
بتحويل القبلة الى الكعبة حتى استداروا كهيئتهم وكان ابن عمر حينئذ صغيرا فانه عرض على رسول الله عم
يوم بدر او يوم احد وهو ابن اربع عشرة سنة فرده لصغره وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين وقال
بعضهم مراده العطف على الفاسق حتى يجب ضم التحري الى خبره كما في خبر الفاسق والمستور والصحيح
ان مراده العطف على الكافر لانه اقرب اليه فلا يجعل عطفا على الابعد من غير ضرورة لما قلنا يعني
في اول باب تفسير الشروط ان خبرهما الصبي ملزما بحال يعني سواء انضم اليه التحري او لم ينضم
اليه لان الولاية المتعدية فرع الولاية القاصرة اي ثبوت الولاية على الغير فرع لثبوتها على نفسه اذ الاصل
في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى الى غيره عند وجود شرط التعدي لان الولاية قدرة ومن
لا يقدر على نفسه لا يمكن اثباتها لغيره وليس لهما اي للصبي والمعتوه ولاية ملزمة على انفسهما بالاجماع
وانما هما محجوران عن تصرفهما جائز الثبوت حتى لو انضم اليه راي الولي يصير ملزما ولو كان ملزما ابتداء
لم يحتج الى انضمام راي الولي اليه وانما قلنا انها متعدية يعني لو قبلنا خبرهما صارت ولايتهما متعدية الى
الغير ملزمة عليه بمنزلة خبر الكافر فانه لما لم يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان
خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا الصبي بخلاف العبد لما قلنا اي
في اخر باب تفسير الشروط وهو قوله والمراة والعبد من اهل الرواية الى اخره وذلك لانه عاقل بالغ
مخاطب مساو للحر في امور الدين فلا يكون الغير مقصودا بالخبر بل يلزمه اولا ثم يتعدى الى الغير
في الشهادة في هلال رمضان فلا يكون هذا من باب الولاية بل من باب الرواية والرواية الخبر من
الاهلية الالتزام وما فيه التزام يساوي العبد الحر فيه لكونه مخاطبا وقوله الا ترى متصل
بقوله لا تقوم الحجة بخبرهما او بقوله لكنه ليست متعدية ملزمة ومعناه ان الصحابة اي
بعضهم تحملوا الاخبار عن الرسول عم في صغرهم ونقلوها في كبرهم دون صغرهم ولو كانت
رواية الصغار حجة لنقلوها في صغرهم كما نقلوها في كبرهم وقد بينا من قبل الجواب
عن حديث اهل قبا انه قد روي ايضا ان الذي اتاهم انس رضي الله عنه فيحمل على انهما جاءا جميعا وانهم
اعتمدوا على رواية البالغ وهو انس دون عبد الله بن عمر او كان ابن عمر بالغا يومئذ فان
ابن اربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا الا ان النبي عم رده في القتال لضعف بنيته يومئذ لا لانه
صغير كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله الى اخره فرق محمد رحمه الله بين خبر الفاسق والكافر
فيما يرجع الى الاحتياط وهو الاحتراز عن النجاسة في خبر الفاسق ولم يوجبه في خبر الكافر فقال
في الكافر اذا اخبر الكافر بنجاسة الماء لا يعمل المخبر عنه بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك
الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان احب الي ومن غير اراقة وصلى
لا تجوز صلوته والفاسق اذا اخبر بنجاسة الماء ووقع في قلبه صدقه فالاولى ان يريق الماء ثم يتيمم فان

قوله

يتيمم ولم توقر الماء صلوته ولو توضأ به وصلى من غير ان يتيمم لا تجوز صلوته فاوجبنا الاحتراز عن
النجاسة في مسئلة الفاسق حيث جوز التيمم من غير اراقة ولم تجوز التوضي به وهو معنى قوله
حمل الاحتياط اصلا اي بني الحكم وهو الجواز وعدم الجواز على الاحتياط ولم تجعل كذلك في مسئلة
الكافر حيث لم تجوز التيمم بدون الاراقة وجوز التوضي به وقيل معناه انه حمل الاحتياط
اي التحري اصلا في خبر الفاسق فان التحري هو الاحتياط حيث قال يحكم السامع رايه فلم تجعل محله ولا
هو اي محل التحري فيه اصلا ولم تعمل الاحتياط اي التحري اصلا اي في خبر الكافر حيث لم يعمل
بخبره اصلا وذكر الشيخ في بعض تصانيفه وقد دلت على هذا التقاسيم مسائل ذكرها محمد
رحمه الله فان اخبره عدل بنجاسة الماء فانه يجب عليه التيمم ولا يجب الاراقة لان العمل بخبره
واجب وفي خبر الفاسق يجب التيمم بعد الاراقة افضل لان خبره يوجب العمل بعد التثبت لكن مع الشبهة
فلقيام شبهة عدم الوجوب اي وجوب العمل امرنا بالاراقة ولوجود اصل الوجوب اوجبنا التيمم
وفي خبر الكافر لا يجب التيمم لكن يجب ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على
المسلم ولا عدالة له في حق المسلم لكن شبهة وجوب العمل ما ثبت بشهادته لانه ذو ولاية على نفسه وعلى
جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ ومعنى ان العمل بخبره شبهة وجوب العمل قوله ولهذا لن
يكون كذلك اي يجب ان يكون شان الكافر في روايته للحديث كشانه في الاخبار عن نجاسة الماء
فيما يجب من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الرواية ولا يكون حجة كما لا يقبل في نجاسة
الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل يستحب الاخذ به من غير وجوب كما يستحب الاراقة ثم التيمم هنالك
ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق عن خبر الكافر والفاسق في باب الحديث فيما يستحب
من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبره حجة كثيرا في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا
لا يكون حجة اصلا ولكن لو الاحتياط في العمل يستحب العمل به لاحتمال الصدق ولو روى الفاسق
حديثا لا يكون حجة ايضا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل فوق الا
في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الاراقة ثم
التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا وكون المخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الاراقة
ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين فان اراق ثم تيمم فهو افضل اي الاراقة ثم التيمم افضل
من التوضي لاحتمال ان يكون صادقا اذ الكفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة والاحتراز عن
النجاسة بيقين وقوله اذا وقع في قلبه صدقه شرط لما ذكر في مسئلة الكافر ليس بمذكور على جهة
تصحيح التيمم في مسئلة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر فيه احتاج ان يتوضأ بالطريق
الاولى ولكن الغرض من ذكره تحصيل الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذ الفرق فيه انما يظهر
في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء قوله
وكذلك الصبي والمعتوه اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته

كما ذكرنا في رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي وكل واحد منهما كالكافر اتفاقا حتى لا يقبل
خبرهما كما مر وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر
الصبي والمعتوه كما ان الاحتياط في رد خبر الكافر لعدم التهمة في خبر هؤلاء فسوينا بينهما وبين
الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القوانين خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين
المسلم ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة
في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين يكون
العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب بالاولى مع كمال العقل وتنزهه عن تهمة الكذب فكان الاستحباب
في اسماء الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لامنه من العقاب
وانما قال ويجب ان يكون كذلك هاهنا وفيما تقدم لان الرواية غير منصوص عن السلف في مثل هؤلاء الاحاد
واما المغفل الشديد الغفلة اي غفلة وذلك بان غلب على طبعه الغفلة والنسيان في عامة الاحوال
فمثل الصبي والمعتوه في ان خبره لا يكون حجة اصلا لخبر به لان معنى السهو والغلط يترجح في
الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق ولا يعارض مثل ان يسلم خبره اذا
كان عدلا لان العدل الذي لا يغتر بنفسه وضبطه المعنى الرواية عن غفلته لانها تغير لانه اذا لم يضبط قد
يظن انه قد ضبط ومن شرطها ان يظن ان ماسها فيروي على حسب ظنه وكان الحكم فيه يساوي ذكره وغفلته
الاعتدال فاضل القضاة من المعتزلة فانه يقبل خبره عنده لان الاصل في الخبر الصدق وكونه حجة الا
بعارض فان لم يترجح غفلة الراوي على تيقظه وذكره من حجة كان ولم يترك الاحتمال كما اذا شك
في الحدث بعد الطهارة ونحن نقول الخبر لا يصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجح ذكر
الراوي على غفلته فقبل ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك في الطهارة فان سبق الطهارة ترجحها
لو لم يرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها فاما تهمة الغفلة اي وهمها بان يتوهم السامع ان الراوي
روى عن غفلة لانه قد يعتريه بعض الامور فيرد خبره فليس بشيء لان الغالب اذا كان على التيقظ
وجودة الضبط فهو بمنزلة من لا غفلة له في الرواية والشهادة فيقبل خبره ما لم يعلم انه سهى فيه
والمساهل المجازف الذي لا يبالي من السهو والغلط ولا يشتغل عنه بالتدارك بعد ان علم به قيل
المساهل الذي لا يصرف اهتمامه الى امور الدين والاحتياط في موضع الاحتياط والتزوير تزيين الكذب
وزورت الشيء حسنته وقومته كذا في الصحاح قوله فاما صاحب الهوى الهوى ميلان النفس
ما يستلذ به من الشهوات اعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والروافض
ويسمى كافرا متأولا ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول واختلف في القسم
الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر في هواه مقبولة وكذا روايته لانه اذا لم يخرج
عن اهل القبلة وكان يتحرج عن الكذب غير عالم بكذبه يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل كخبر المسلم
العدل وذهب الاكثرون الى رده لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما مر وكونه متأولا

منهمكا في المعصية غير عالم بكونه لا يحتمل اهملا لانه فانه كل كان متناولا اذ اليهود لا يعلمون بكذبهم وتورع
عن الكذب كتورع النصارى ولا يستند اليه بل هذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام واختلف في
القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا
لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى واقبح اي الباب انه حال
بفسقه لكن جهله بفسقه نوع اخر انضم الى فسقه فكان اولى بالمنع ولم يكن عذرا لجهله بكونه
وبرهانها وذهب الجمهور الى قبول شهادته الا شهادة الفاسق الخ لا تقبل لتهمة الكذب لانه لما
تعاطى محظور دينه مع علمه بحرمته دل ذلك على جرأته على الكذب فيقدح في الظن بصدقه فاما
الفسق من حيث الاعتقاد فلا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه في الاحتراز عن المحظور حسبما
يكون من ارتكب الذنب او يخرجه من الايمان فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز
لا على الاقدام عليه لكن هذا الفسق يظهر ساول متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد
الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا الخطابية وهم قوم نسبوا الى ابي الخطاب محمد بن ابي زينب
الاجدع فان شهادتهم لا تقبل لانهم يستجيزون تصديق المدعي اذا حلف عنده انه محق ويقولون
المسلم ما يحلف كاذبا فاعتقادهم هذا يمكن تهمة الكذب في شهادتهم كما في المبسوط وذكر في
التهذيب لمحيي السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يرون الكذب كما يرى بعض
ممن يوافقهم في الاعتقاد ان يشهد على فلان كذا فيشهد على موافقته بقوله لما يرى انه لا يخبر الكذب الا ان يقول
اقر فلان لي بكذا او رايت فلانا اقرض فلانا او قبل فلانا فيقبل وهو معنى قوله الا من يصدق المدعي
اي يعتقد كذلك اذا كان يحتسب ... كذا اي بسبب انه
والنحلة الملل والاسماء متعلق بمحذوف يعني لم يصلح لنعمة سببه وهمه يكون صاحب الهوى
منتسبا الى الشهادة الا الذي تنتحل او كذلك اي ولمن يرى تصديق المدعي من قال بالالهام اي من اعتقد
ان الالهام حجة موجبة للعلم لا تقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك يمكن تهمة الكذب فيما اقدم
على اداء الشهادة بهذا الطريق قوله في باب السر الى اخره هذا الذي ذكر احكم الشهادة فاما رد
هذا القسم وهو الفاسق المتاول المقبول على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء
تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم
جناية فتقبل شهادته وعند بعضهم يقبل اذا لم يكن داعيا للناس الى هواه ولا تقبل اذا كان
كذلك بخلاف الشهادة حيث تقبل على كل حال لما ذكر من الفرق في الكتاب وهو مذهب عامة اهل
الفقه والحديث فان الامام الحافظ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري من ائمة الحديث
ذكر في كتاب معرفة الاكليل ان روايات المبتدعة واهل الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذا
كانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسمعيل البخاري في الجامع الصحيح عن عباد بن يعقوب الرواجني
وكان الامام ابو بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة يقول حدثنا الصدوق في روايته المتهم في دينه عباد بن

يعقوب

يعقوب وقد احتج البخاري ايضا في الصحيح بمحمد بن زياد الالهاني وجرير بن عثمان الرحبي وهما ممن اشتهر
عنهما النصب واتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن خازم وعبيد الله بن موسى وقد اشتهر
عنهما الغلو فاما مالك بن انس فانه يقول لا يؤخذ حديث رسول الله عم من صاحب هوى يدعو الناس
الى هواه ولا من كذاب يكذب على رسول الله عم وذكر ابو الحسين البصري ايضا في المعتمد الفسق في الاعتقاد
اذا كان صاحبه متحرجا في افعاله عند جل الفقهاء لا يمنع من قبول الحديث لان من تقدم قبل بعضهم احاديث
بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين قال وكذا الكفر بتاويل اذا لم يخرج من اهل
القبلة وكان متحرجا الا الظاهر يقبل حديثه عند الاكثر من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة
وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم وانكارهم من يقول بقولهم وقد نصوا على ذلك واما من يظهر عنه العناد
في مذهبه مع ظهوره عنده فانه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح وذكر
ابو اليسر ايضا المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع
الاحاديث على رسول الله عم لا يقبل خبره ايضا لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع
الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه
على كذبه فثبت بما ذكرنا ان الصحيح في رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم قوله

باب بيان محل الخبر

واما المرتبة الثالثة اي القسم الثالث من الاقسام المذكورة في اول باب اقسام السنة
اي المحل الذي يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بيان محل الخبر ... اما الكلام
تدبر كونها كثيرة في كلامهم نظرا منه الى حصول المقصود وهو فهم المعنى ثم خبر الواحد لما لم
يفد اليقين لم يكن حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبني على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل
فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب قوله فمثل عامة شرائع العبادات اي مثل الشرائع
التي هي من فروع الدين لا من اصوله سواء كانت اصل عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها
حجة عند الجمهور وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو اصل عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلا
يقبل خبر الواحد مثلا في ايجاب نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل في
النصاب الزائد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين
وقواعده فلا يجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ما هو بناء عليه فيجوز ان يثبت بخبر الواحد كما
يثبت بالقياس ووجه ما ذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتداة لما كان هو العمل
جاز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كما يثبت ما هو مبني عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل كخبر
الواحد لا يفصل بين ما هو ابتداء عبادة وبين ما هو فرع عليها والصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون
اخبار الاحاد في الجميع من غير فصل وما شاكلها اي من الشرائع التي ليست بعبادة كالوضوء
او معنى العبادة فيها تابع كالعشر ولا يتخلص لصدقة الفطر والكفارات وخبر الواحد فيها حجة
لان العبادات تثبت مع الشبهات فتثبت بخبر الواحد على ما قلنا اي بشرط رعاية ما قلنا

من شرائط العوام وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ما ذكرنا من غير اشتراط شي اخر وشرط بعضهم العدد ايضا
فقالوا لا اصل بها الا رواية العدلين اسنادا الى ان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره وان ابو
بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى شهد له محمد بن مسلمة وان عمر لم يعمل بخبر ابي موسى رضي الله عنهما
في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله عم يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف
حتى روى معه ابو سعيد الخدري رضي الله عنه واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية يثبت شرعا عاما والشهادة
شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد في حق الاثنين فالاحرى ان لا يقبل في حق كل الامة كما زعم والحق
ان العدد ليس بشرط كما ذهب اليه العامة لان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة فانهم قد عملوا
باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابا بكر عمل بخبر رواه بلال رضي الله عنهما وعمل عمر رضي الله عنه بخبر رواه
حمل بن مالك في الجنين وبخبر عبد الرحمن رحمه الله في المجوس وعمل علي رضي الله عنه بخبر المقداد في المذي وعملوا
جميعا بخبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لا نفي تهمة
الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تاثير في انتفاء
تهمة الكذب واشتراطه في الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره لا اعتبار الرواية
بساير ما اعتبر في الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر فيه العدد ايضا واما عدم
القبول في خبر ذي اليدين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم والواجب مثلها الاشتهار
وكذا ما نقل عن الصحابة من اعتبار العدد في بعض الصور فلقيام تهمة فيها ايضا مختصة بها فطلبوا العدد لذلك
لا للاشتراط كما ان عليا رضي الله عنه كان يحلف الراوي للتهمة ثم عمل بخبر ابي بكر رضي الله عنه من دون التحليف لانتفاء
التهمة ثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لروعي في جميع الصور كما في باب الشهادة قوله فاما
القسم الثاني الى اخره ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن
ابي يوسف رحمه الله في الامالي وهو اختيار ابي بكر الجصاص واكثر اصحابنا وذهب ابو الحسن الكرخي الى انه
لا يجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على ما يدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابي عبد الله البصري
من المتكلمين تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع عملي من الشرائع فيجوز اثباتها بخبر الواحد كساير الشرائع وتمكن
الشبهة في خبر الواحد غير مانع من قبوله في هذا الباب كتمكن الشبهة في البينات لا يمنع عن ذلك وهو
معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم ما يصح العمل به الى اخره انها تثبت بدلالة النص وان الرجم في حق غير ماعز
ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح وبقاء الاحتمال فيها حتى يترجح الصريح عليها فوق ما فيه فعلم ان مجرد الاحتمال

لانها غير تامة النظم

غير معتبر في هذا الباب واحتج الفريق الثاني بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات وخبر الواحد فيه شبهة
بالاتفاق فلا يجوز اثباتها به كالحدود بالقياس فاما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص الموجب للعمل على خلاف
القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى
النص والاجماع فيجوز ويترجح القول الاول بان خبر الواحد حجة بلا دليل موجب للعمل ايضا باجماع
الصحابة وساير الدلائل التي ذكرناها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الا ان العصا

ثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا في قتل المسلم بالذمي بخبر مرسل وهو ما روي ان النبي عم اقاد مسلما
بكافر وقال انا احق من وفى بذمته وهذا قتل الجماعة بالواحد باثر عمر رضي الله عنه وهو دون خبر الواحد
ولما ثبت القصاص به ثبت الحدود ايضا لانه لا فرق بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة
فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يثبت بالقياس ايضا لان موجب العلم ثابت بل لا بد من مرجحة للعمل
ايضا على ما ياتي بيانه ان شاء الله عز وجل وهو اصل اصحابنا انها لا تثبت به قلنا عدم الثبوت باعتبار
ان المقدر انما يعرف مقداره وكيفيته بحسب كل جناية ولا مدخل للراي في معرفة ذلك فاما ما يسع اثباتها بخبر
الواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم ثم بعد قوله ثم استرجح القول الاخير واكثر
الامر الا ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس على الزنا مع ان كل واحد منهما
قضاء الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم من كل وجه ولا بالخبر الغريب وهو قوله عم اقتلوا الفاعل
والمفعول به ولو رجموا الاعلى والاسفل واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة
رضي الله عنهم تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم في حكم اللواطة فدل على زيافته قوله واما القسم الثالث
وهو الذي فيه الزام محض من حقوق العباد فيشترط فيه عند الامكان متصل بقوله والعدد وهو احتراز عما لا
يطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التي في النساء في مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة
النساء فيه مقبولة من غير اشتراط عدد ودون اشتراط لفظ الشهادة وقيام الاهلية بالولاية يعني
يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع ما يعتبر
شرائط الاخبار من العدالة والضبط لما فيها اي في هذه الحقوق من محض الالزام متعلق بقوله وقيام
الاهلية بالولاية وهو دليل عليه وقوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اي وللتوكيد لقوله
ورسمه وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد وبيانه ان هذه الحقوق لما كانت من قبيل الالزام
لا بد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولا شك ان الالزام من باب الولاية اذ الولاية تنفيذ
القول على الغير شاء الغير او ابى والالزام بهذه المثابة فلا بد من ان يكون المخبر من اهل الولاية ليصلح
خبره للالزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية ولهذا شرطنا الاهلية بالولاية ولما حصل معنى الالزام
في الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغي ان لا يشترط العدد ولفظ الشهادة فيه كما في القسم الاول
فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد فان المقصود التزوير والاشتغال بالحيل من
الناس في هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذي هو حجة
وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم في اداء الشهادة شرط كما قال علي رضي الله عنه
اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظ الشهادة في افادة العلم ابلغ لانها ماخوذة من
المشاهدة التي هي المعاينة وهي اقوى اسباب العلم ولذلك اختص هذا الخبر به توكيدا وكذا في زيادة
العدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب بقول المثنى اظهر لانه يضعف احتمال الكذب
عنه لان الواحد يميل الى الواحد عادة وقلما يميل الاثنان على الميل الى الواحد في مجازفته واحسن

اليه اشار شمس الائمة رحمه الله وذكر القاضي الامام في التقويم ان اشتراط العدد واللفظ
باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة قائمة كانت من اسرحد من صحيحين متعارضين
من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بحسب خبر احد نوع خبر ظهرت مزيته في المتوكد على غيره
من جهة الشهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد وذكر الشيخ في بعض مصنفاته انه لا اثر
لزيادة العدد في زيادة الصدق لان العاصي لما احتاج الى اثبات الخبر عند المنازعة
وابطال الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تاكيد فيه فشرط الشرع العدد توكيدا كالحلف لقياس بعد
او المعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح في نفسه يحتمل الصدق فاذا ادعى المدعي
نقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو براءة الذمة فلا
فاستويا في الصدق فاحتيج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق
فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان المخبر يصير موجبا له فاذا لم
يكن فيه ايجاب لا يشترط فيه زيادة تاكيد الامر ان من روى حديث النبي عليه السلام لا يصلح الا بتراخيص
في صيغة اللفظ الذي ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجبه بامر
الله تعالى والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لا يلزم بقول
الشاهد ما لم يقض بها فتبين بهذا ان قوله من محض الالزام احتراز عن القسم الاول ويجوز ان
يكون احترازا عن القسم الخامس ايضا حقيقة وقوله مما يحاف متعلق بقوله كما وقوله
صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله وكيدا لما يخاف فيها من كذا يعني المجوز للتاكيد احتمال
التزوير والتلبيس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة الحقوق المعصومة وهو نظير
التوكيد في كل حادث نفسه فان المعنى المجوز له احتمال التحرز عن جنونه او كتابه والمعنى الحامل عليه دفع
الالتباس عن السامع وذكر شمس الائمة رحمه الله في مثال هذا القسم كثيرة الشهادة بهلال الفطر من هذا
القسم باعتبار ان الناس منتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم
في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام الحديث فكان فيه معنى الالزام ايضا ولهذا كان يشترط
فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة والزام عليها ما اذا عمل الامام بشهادة
الواحد في هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون
في ما روى ابن سماعة عن محمد رحمه الله لان الصوم الفرض لا يكون اكثر من ثلاثين يوما وهذا فطر
بشهادة الواحد لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادته وان كانت تفضي اليه بل بحكم الحاكم بدخول
شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد تمام ثلاثين يوما وكان
نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث على ان الحسن قد روى
عن ابي حنيفة رحمه الله انهم لا يفطرون وان اكملوا العدة مع الشك في انسلاخ رمضان اخذا
بالاحتياط في العبادات كذا في المبسوط فوقع في قلبه اي قلب السامع صدق المخبر حل للسامع

(في الهامش: نقد ايضاً)

(في الهامش: فانه الحكم)

(في الهامش: الذي به ثبت شهادة القابلة ابتدا لان الحكم بالملك ثبت بتبعها الشكال ضرورة استحقاق الميراث)

العهد

العمل به وان اشتغال بالتصرف بهذا الخبر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقي
وغيره وكان يشتري من الكافر والمعاملات في الاسواق من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا ظاهرة
لا تخفى على احد انهم لا يشترطون العدالة فيما يتعاملون وانهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم
بذلك لما في اشتراط العدالة من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ثم هذا العبد وهو من
فوقع في قلبه صدقه لازم قال الشيخ ذكر في المبسوط ثم علم بجارية لرجل ورأى اخر يبيعها
مدعيا للوكالة في ذلك ان العاقل عدلا فلا باس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه وان كان غير
ثقة ان كان اكبر رأيه انه صادق فكذا الجواب وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسع عنه وان
كان استوى الوجهان لم يسع ايضا لانه لا يسعه ما يقول وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فقال
في هذه المسئلة ان قال ذو اليد فقال اني قد اشتريتها منه او وهبها لي او تصدق بها
علي او وكلني ببيعها فان كان ثقة فلا باس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه ويطأها وان كان غير
ثقة الا ان اكبر رأيه انه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأي اذا انضم الى خبر الفاسق تأيد به وان
كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يتعرض لشيء من ذلك لان اكبر الرأي فيما لا يوقف على حقيقته كاليقين
فان قيل قد ذكر الشيخ في الباب المتقدم ان تحكيم الرأي ليس بلازم في خبر الفاسق في الهدايا
والوكالات وما ذكر ههنا يدل على اشتراطه وهذا يدل على تناقض فما وجه التفصي عنه قلنا ذكر
محمد رحمه الله في كراهية الجامع الصغير في الرجل رأى جارية الغير يبيعها فسبها واخبره البائع ان فلانا
وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطأها ولم يذكر تحكيم الرأي قال ابو جعفر رحمه الله في كشف
الغوامض يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا ويكون معناه وسعه ان
يبتاعها اذا كان اكبر رأيه انه صادق ويجوز ان يتوقف من الروايتين فالمذكور في كتاب الاستحسان
في هذه المسئلة وامثالها فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يشتريها منه ولم ينقل الا بعد
يحمل على التخصيص وتجويز المسئلة رواية ان هذا حاصل كلامه فيصح ما ذكر في الكتاب على الوجه
الثاني والتكلف ظاهر فكان المذكور في الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا
واستحبابا او المذكور هنالك على احد الروايتين والمذكور ههنا على رواية الاخرى فاما تخرجه على الوجه
الاول فالمذكور اولا على تقدير عدم تسليم الحمل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه
يعني لو اجري لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء واخباره
بالوكالة والهدية ونحوها ما ذكر في ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة ما ذكره ههنا فان
الشيخ ذكر في شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة في المعاملات لا ان ذلك ضرورة ولذلك جعلنا
خبر الفاسق حجة في المعاملات لان ذلك ضرورة ولهذا جعلنا خبر الفاسق حجة في هذا الباب لكنه
لكن يحكم رأيه في الفاسق بخلاف العدل والله اعلم قوله وذلك لوجهين اي ثبوت هذا القسم بخبر
كل مميز وسقوط اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين احدهما عموم الضرورة الداعية الى

(في الهامش: بين الناس)

(في الهامش: اذكاني)

(في الهامش: الا استحباب والمذكور للجامع وسعه ان يبتاعها ويطأها فيحمل على ...)

نقل الاخبار

شرط العدالة وسائر الشرائط سوى التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
ومكان يبعثه الى وكيله اعلامه فلو شرط في هذا القسم ما شرط في الاقسام المتقدمة لتعطلت المصالح
وفيه حرج عظيم فيسقط للضرورة ولانها امر في الصفة بخلاف القسم الاول فان شرط العدالة
فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ في العدول الذين يلقون اكثر الاخبار وفيمن يتمكن
السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح بخلاف الاخبار عن
الماء وطهارته فان الضرورة فيه ثبتت مثلها فيما نحن فيه على ما مر تقريره وذكر في المبسوط في
مسائل الاخبار بنجاسة الماء ان كان المخبر فاسقا فله ان يتوضا بذلك الماء لعدم ترجح الصدق في خبره
فان اعتبار دينه وان دل على صدقه في خبره فاعتبار تعاطيه وارتكابه ما يعتقد الحرمة فيه دليل
على كذبه في خبره فتتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب التثبت في خبره والاصل في الماء هو الطهارة فيتمسك
به ويتوضا وهذا بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقق الضرورة وعدم دليل
يتمسك به سوى الخبر والثاني وهو الموعود بيانه في اول الباب ان الخبر ههنا اي في هذا القسم غير
ملزم اي ليس فيه من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك
فلا يشترط فيه ما شرط للالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليترجح جانب الصدق في
الخبر فيصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لتاكيد الالزام فيما يعتبر فيه منازعة
وخصومة فلا وجه لاشتراطها عند المسالمة وانقطاع الالزام ثم الوجه الاول يدل على سقوط اشتراط العدالة
اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فيستقيم على الاصل المذكور في الفصل الخامس اعتبار العدالة
في حقه الا ان الوجه الثاني يدل على سقوط اشتراطها في الفضولي ايضا بالاتفاق لان الاصل في
حقه … انما نشا من جهة كونه ملزما وهذا القسم خال عن معنى الالزام فهذا فائدة الوجهين

قوله بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالزام من
وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التيمم اذا اخبر بنجاسته وليس
فيها معنى الالزام من وجه باعتبار انه لا يجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق العباد وكذا الحل والحرمة
واذا كان كذلك لابد من اعتبار احد شرطي الشهادة ليكون ملزما من وجه وقد سقط اعتبار العدد
بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة قلت وهذا الفرق انما يستقيم اذا جعل تحكيم الراي شرطا
في قبول خبر الفاسق في المعاملات كما ذكر في الباب المتقدم وحمل ما ذكر ههنا على الاستحباب فاما
اذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا على ظاهره فلا لاستواء الوضعين في اشتراط التحكيم وتوقف
القبول عليه فيها عليه فلا يتاتى الفرق قوله وهذا الاصل وهو ان ما فيه الزام محض من حقوق العباد
يشترط فيه شرائط الشهادة لم يقبل شهادة الواحد بالرضاع في النكاح بان تزوج امراة فاخبره مسلم
ثقة او امراة انهما ارتضعا من امراة واحدة وفي ملك اليمين بان اشترى جارية فاخبره عدل انها اخته من
الرضاع وبالحرية اي في ملك اليمين بان اخبر عدل انها حرة الاصل بل يشترط شهادة رجلين او رجل وامراتين

وقال

ابطالهم

وقال مالك

وقال احمد رحمه الله يقبل في الرضاع قول المراة الواحدة اذا كانت ثقة وكذا روي عن عثمان رضي الله عنه
لحديث … عقبة بن الحارث تزوج بنت ابي اهاب فجاءت امراة سوداء فاخبرت انها ارضعتهما
وذكر ذلك لرسول الله عم فاعرض عنه ثم ذكر ثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال فارقها اذا فقال انها سوداء
يا رسول الله فقال كيف وقد قيل وفي بعض الروايات ففرق رسول الله عم بينهما وحجتنا في ذلك حديث
عمر رضي الله عنه لا يقبل في الرضاع الا شهادة رجلين او رجل وامراتين ولان هذه شهادة تقوم لابطال
الملك لان الحرمة لا تعمل العمل الا بزوال الملك في باب النكاح فلا تتم الحجة فيه الا بما هو حجة في العتق والطلاق
وهو معنى قوله لما فيه اي في ثبوت الرضاع والحرية وفي قبول الشهادة الواحد من الزام حق العباد اي
الزام حق العباد وحديث عقبة دليلنا فان رسول الله عم اعرض عنه في المرة الاولى والثانية ولو
كانت الحرمة ثابتة لما فعل ذلك ثم لما راى فيه طمانينة القلب قال فارقها حيث كرر السؤال امره بان يفارقها احتياطا
على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عم كيف وقد قيل والزيادة المروية غير ثابتة عندنا وهذا بخلاف
الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة فيهما بخبر الواحد العدل لانه ثبت ههنا ان الحل والحرمة فيما سوى
البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى لو قال لغيره كل طعامي هذا او توضا بمائي
هذا او اشربه وسعه ان يفعل ذلك ويثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكمن اشترى لحما فاخبره
عدل انه ذبيحة مجوسي يحرم عليه تناوله ولا يسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان
الاخبار به اخبارا بامر ديني فيقبل قول الواحد فيه ويلزم فاما في الوطي فالحل والحرمة ينبني على الملك وزواله …
حتى لو قال لاخر … هذه … لك فيه … لم يحل له الوطي لعدم ثبوت الملك
به وقول الواحد في ابطال الملك ليس بحجة فكذلك في الحل الذي ينبني عليه والا فالوطي معنى الالزام على الغير
المنكر … للزوج في الاستفراش والمولى … الاعتداد … وخبر الواحد لا يكون حجة في ابطال
الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق وحرمة على احد يبطل
حرمة الحرمة امر ديني وخبر الواحد فيه حجة كذا في المبسوط قوله وانما ابي ذلك لان ما فيه
الالزام المحض من حقوق العباد لا يقبل فيه خبر الواحد العدل في موضعه بل يشترط العدد وهو موضع الالزام
مثل … خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالزام ويقبل في موضع المسالمة مثل الوكالة
ونحوها الخالية عن معنى الالزام وعلى ذلك اي على هذا الاصل وهو اعتبار المنازعة والمسالمة بني محمد رحمه الله
مسائل في اخر كتاب الاستحسان فقال لو ان رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في يد اخر يبيعها ويزعم
انها قد كانت في يد فلان وانه كان يدعيها غير انها كانت لي وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية
بذلك والرجل البائع مسلم ثقة فلا باس بشرائها منه وان لم يقل هذا ولكنه قد ظلمني وغصبني فاخذتها منه
لم ينبغ ان يعرض لها بشراء ولا قبول وان كان المخبر ثقة او غير ثقة لانه في الفصل الاول اخبر عن حال
المسالمة … فيقبل خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر عن حال
منازعة بينهما في غصب الاول منه استرداد هذا منه فلا يكون خبره حجة فان قال انه كان ظلمني وغصبني

ثم رجع عن طلبه فان دفعها اليه ودفعها الى من كان عنده ثقة ولا بأس بتوكيله منه وقبول قوله الا ان
اخبر عن حاله مسالمة ونفى اقراره له بها او دفعها اليه وكرر تكرارا ثم خاصمه الى القاضي فقضى
بعض القاضي له ببينة او بالنكول واخذها منه فدفعها الى اول المقضي له فاخذها من منزله باذنه
او بغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضي او ان القاضي دفعها اليه وهو بمنزلة حال مسالمة
معنى لحق كل ذي حق بان يكون مستثنيا بقضاء القاضي فان كان القاضي بها لحق في قضائه فاخذها لم ينبغ له
ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر الاخ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها
لا يكون حجة لما فيها من الالزام ونظير تغيير الحكم بتغيير العبارة ما اذا قدم رجل ليقتل بالخشب فقال
اقتلوني بالسيف يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لا يأثم ولو قدم الاب والابن ليقتل مع الاب فدعوا
ابني الحسن على مثله يأثم ولو قال لا تقتلوا ابني على ابني لا يأثم عرفنا ان تغير العبارة قد يغير الحكم مع اتحاد المعنى
ولهذا قلنا اي ولان موضع المسالمة لا يجوز الاعتماد على خبر الواحد قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارئ
على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد ارتضعت من امه او اخته او الموت او الطلاق
بان غاب رجل عن امرأته فاخبرها مسلم ثقة انها قد ماتت واخبرها مسلم ثقة ان زوجها قد مات و
طلقها يجوز الاعتماد على خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها او اختها وللمرأة التزوج باخر
بعد انقضاء العدة لانه ليس في الحرمة الطارئة بالرضاع او الفرقة الطارئة والطلاق معنى
المنازعة بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم او ردة قائمة عند العقد
من الرجل او المرأة لان في الحرمة المقارنة للعقد معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد يصح
ثبوت الحل فكذا اعتبر فيه شرائط الشهادة قوله والشهادة بهلال رمضان من القسم الرابع
لا خلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان
الناس اصبحوا يوم الشك فجاء اعرابي الى رسول الله عليه السلام فشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اتشهد ان لا
اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال عليه السلام الله اكبر يكفي المسلمين احدهم فصام وامر الناس
ان يصوموا بشهادته ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ والعقل وعدم اشتراط الحرية والذكورة
ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط وذكر الطحاوي رحمه الله ان شهادة
الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان او غير عدل لانعدام التهمة عن خبره هذا لانه
يلزمه من الصوم ما يلزم غيره ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين وهذا الخبر الواحد حجة
في باب الدين بخبر مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله عليه السلام وكان الشيخ يقول ان القسم الرابع احد
مذهب الطحاوي لان هذا القسم لا يشترط العدالة كما مر بيانه ثم وانما جعل من هذا القسم باعتبار
ان خبره ليس بملزم للصوم بل الموجب النص وجعل شمول ... من القسم الرابع بل هو امر دين الا
انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع ...
... لم يشترط ذلك والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان

بالصبي

الموت

يكفي

روى عن ابي حنيفة رضي الله عنه في النوادر لتعلق امر ديني وهو ظهور وقت الحج الذي يحصل حق الله
وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لانه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم العاشر قوله
واما القسم الخامس وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر المأذون
وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسائر بيان الوجهين فيها والاخبار بالخداع وان لم يكن من حقوق
العباد ولكنه الحق بها لما سنذكره ثم في هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا او رسولا حمل اليه الابلاغ بان
قال الموكل والمولى والشريك ورب المال والامام او الاب وكيلك ان تخبر فلانا بالعزل او الحجر ونحوه
او ارسلناك اليه فلان تبلغ فيه هذا الخبر لم يشترط العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا
عبارة الوكيل بمنزلة عبارة الموكل اذ الوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل
والمرسل لا يشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامه وان كان المخبر فضوليا فلا يتم اشتراط العدالة عند ابي حنيفة
رحمه الله بلا خلاف عن مشايخنا فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله
قال بعضهم يشترط كما لو كان المخبر واحدا وقال بعضهم لا يشترط العدالة في المثنى وانما وقع الخلاف
لاشتباه لفظ الكتاب اي المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في المأذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبر
بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان او رجل عدل يخبر العبد
فالفريق الاول قالوا رجلان عدلان او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثنى والجماعة والمذكر
والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال الله تعالى واشهدوا ذوي عدل ولم يقل عدلين ووجهه ان خبر
الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لا يصلح ملزما وان التوقف يجب فيه فلا يكون لزيادة العدد
فائدة والفريق الثاني قالوا القيد المذكور مختص بالواحد والمثنى على الاطلاق كما دل عليه ظاهر اللفظ
وهو الاصح وذكروا ان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان
القاضي لو قضى بشهادة الواحد لا ينفذ ولو قضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة
ثم اذا وجدت العدالة بدون العدد ثبت المخبر به وكذلك اذا وجد العدد دون العدالة ثم لا بد من
اشتراط العدد او العدالة من ثبوت المخبر به والا فثبوت المخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة
فاذا اخبر العدل مثلا رجل عدل او رجلان عدلان او غير عدلين ثبت العزل بالاجماع صدقه الوكيل
او لم يصدقه اذا ظهر صدق الخبر وان كان المخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لا ينعزل عند ابي حنيفة
رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر صدقه وان صدقه ينعزل بالاجماع وهذا في
الوكالة التي لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة بالبيع
في عقد الرهن فلا ينعزل وان كان اخبره بذلك عدلان قوله ويحتمل كذا يعني ان العدد او العدالة
شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا
مع احد هذين الشرطين حتى لو كان المخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون حرا بالغا عاقلا وكذا
اذا كان اثنين غير عدلين فعلى هذا لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي اصلا وان وجدت العدالة

العدد لعدم تمام الشرائط وانما قال عندنا لان محمدا رحمه الله لم يذكرها في المبسوط نفيا ولا اثباتا
واما عندهما فان الكل سواء اي القسم الخامس والرابع سواء في ثبوت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل
والاذن لانه اي هذا القسم من باب المعاملات يعني ما خلا الاخبار بالشرائع وجب ان لا يتوقف
على شرائط الشهادة كالقسم الرابع وهذا لان الناس في باب المعاملات ضرورة في توكيلا وعزلا على ما
تعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة في المخبر عنها لضاق الامر على الناس فلم يشترط دفعا للحرج
كما في الاسرار فاما الاخبار بالشرائع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت
حقه اذ لو توقف على العدالة يؤدي الى الحرج وتفويت المصلحة لان ارسال العدول من دار الاسلام الى
دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق بالمعاملات وكذا ذكره شمس الائمة رحمه الله قال لانه اي القسم الخامس
من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هي التي تلزم على الغير والاخير دابطالها والجائزة
على خلافها لانه اي الموكل او المولى يلزمه اي الوكيل او العبد حكما بالعزل او الحجر ثم فسر ذلك الحكم بقوله
يلزم فيه العهدة من لزوم عقد يعني في الوكيل اذا انعزل يقتصر الشراء عليه ويلزمه عهدته او فساد
عمل يعني في الحجر على العبد فانه كان نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا
الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات ومن وجه شبه سائر المعاملات لان الموكل او المولى
من يمعنا ما متصرف في حقه بالعزل والحجر والفسخ كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن في الاجارة
اذ كل واحد منها [illegible] والمنع من التصرف كالاطلاق وكذا الاخبار بالشرائع في حق المسلم
الذي لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم يكن ثابتة في حقه قبل الاخبار حتى لم يكن ضامنا ولا آثما بتركها وقد
ثبت الوجوب في حقه بعد الاخبار كان ملزما من حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه او بالشرع
لا يكون ملزما ثبت ان هذا القسم اخذ شبها من الاصلين من شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد
ومن شبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا على الشبهين حظهما قال
شمس الائمة رحمه الله فخبر الفاسق في هذا القسم غير معتبر عند ابي حنيفة رحمه الله اذا اتى الخبر
من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف فاذا اخبر الحجر والعزل ويلزمها النكاح
اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما
لان التوقف في خبر الفاسق لا يصلح ثابت بالنص ومن ضرورة ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته
كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله في الارسال الى عبده ووكيله
فاما الفضولي فمتكلف لا حاجة به الى هذا التبليغ وان كان غير محتاج اليه ايضا لان ربما يتكلف لئلا
يعتمد للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلهذا اشترطنا العدالة في المخبر في هذا القسم ولم
نشترط العدد لان اشتراط العدد [illegible] وهو غير موجود ههنا وذكر شمس الائمة
في شرح المأذون الكبير اختلفوا على قول ابي حنيفة رحمه الله في الذي اسلم في دار الحرب اذا اخبر
بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول [illegible] عندهم جميعا لان

فائدة

هذا

هذا في اخبار الدين والعدالة فيهما شرط بالاتفاق والكلام على اثر على الخلاف كالحجر والعزل قال والاصح عندي
انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره مخبر رسول رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا
مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها وفي حديث آخر الا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر الرسول
بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان ثمة ما
لا يظهر رجحان جانب الصدق في خبره وبذلك يتبين كون المخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبر به حق
مستحكم من جهة من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك قوله والتزكية من القسم
الرابع عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يعني في حق شرط العدد لا في حق شرط العدالة قال محمد
نص في الجامع الصغير في كتاب القضاء على ان المزكي الواحد ان كان عدلا احسن شهادة اثنان فقول
هذا الواحد في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقد نص في المبسوط ايضا على انه يشترطان كون
المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم المترجم والمزكي واحد في جميع الاحكام وبهذا عرف شمس الائمة رحمه الله
التزكية من القسم الاول على قولهما وهو اصح لان وجوب القضاء على القاضي من حقوق الشرع لا من
حقوق العباد وقال محمد رحمه الله هو اي المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها
شرائط الشهادة سوى لفظ الشهادة لان المزكي بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضي بالشهادة
وهذا اكثر ما يكون من الالزام فيشترط العدد لطمأنينة القلب الا انه يعتبر فيها ما يعتبر في الشهادة من
الحرية والعدالة والاسلام وكذا العدد الا انه لا يشترط لفظ الشهادة لان اشتراطها في الشهادة لمعنى الالزام
ثابت بالنص بخلاف القياس او لمعنى التحرز عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى
يأتي بالشهود فلا [illegible] والتلبيس منهم شرطنا لفظ الشهادة واما المزكي فحضاره القاضي
فينعدم في حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط في حقه لفظ الشهادة ولكنه اي المزكي مخبر بخبر ديني فلا يكون
العدد فيه شرطا كما في رواية الاخبار والدليل عليه انه لا يعتبر لفظ الشهادة فيه ولا مجلس القاضي ولو
كان بمعنى الشهادة لشرط فيه ما اختص به الشهادة واذا لم يجعل بمنزلة الشهادة فيه فنفي العدد اولى
لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبر الواحد والاثنين في العلم والعمل سواء واشتراط العدالة والاسلام
بمنزلة اشتراطهما في رواية الاخبار واشتراط الحرية لانه يلزم الغير ابتداء من غير ان يلتزم شيئا فكان من
باب الولاية والتزكية والولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك اولا ثم يتعدى الى غيره
فلا يشترط الحرية وكذا المراة الواحدة تكفي لذلك كما في رواية الاخبار ولكن رجلان او رجل وامرأتان اوثق لانه
الى الاحتياط اقرب كذا في المبسوط وذكر في شرح ادب القاضي للخصاف ان العدد شرط في تزكية العلانية
عند الكل وانما كان لا يشترط في تزكية السر عندهما لانها في معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضي
فيشترط فيه العدد واهلية الشهادة [illegible] حتى لو الرجل اذا عدل اباه او ابنه
او المرأة عدلت زوجها او العبد عدل مولاه صح ويشترط في تزكية العلانية ان يكون من اهل الشهادة
كان من اهل التعديل في العلانية والا فلا وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز في التزكية سرا [illegible]

النبي

العبد والمرأة والامة والمحدود في القذف والاعمى اذا كان تواعدوا لا ان ذكر خبر وخبر من آمن مقبول في
باب الدين واما التزكية علانية فلا تقبل الا ممن كان من اهل الشهادة لما قلنا ثم ما ذكرنا في تزكية
اما في تزكية الراوي فلا اشكال اذ عنده لا يشترط العدد لان الشهادة اكثر من الرواية فلما لم يشترط العدد
في تزكية الشهادة لا يشترط في تزكية الرواة بطريق الاولى واما عند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون
كذلك ايضا لان العدد انما شرط في تزكية الشهادة لوجود معنى الالزام فيها باعتبار استحقاق المدعي القضا
على القاضي بالشهادة ولم يوجد ذلك في تزكية الراوي بل هي اخبار فلا يشترط العدد في تزكية كنفس
الرواة ومن الاصوليين من شرط العدد في تعديل الراوي واثبته جميعا لانه شهادة ايضا ومنهم من
شرطه في تعديل الشاهد دون الراوي لحاجته للتعديل الذي هو شرط عنده وظن في كل باب والعدد
شرط في الشهادة دون الرواية فكذا في المحقق به والله اعلم

باب بيان القسم الرابع وهو الخبر

قوله اما الطرف الذي هو طرف السماع وقع في بعض النسخ التبليغ مكان السماع وقيل هذا اصح
فان من الطرف ما يكون من جنس الاسماع ما محله اذ الاسماع اما يتحقق من جهة المبلغ والطالب ان اوليه الاصح
فان قوله وانت تسمعه ومن يسمع وقوله في اخر الباب واذا صح السماع وجب الحفظ الى ان
المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله في اخر الباب الى ادائه واما طرف
التبليغ فكذا اذا علمته ايضا اذ لا يستقيم اقامة لفظ السماع مقام التبليغ معناه لان نقل الحديث
بالمعنى من قبيل التبليغ لا من قبيل السماع واذا كان كذلك ان يكون ههنا لفظ السماع دون التبليغ وليس
ما يكون من جنس الاستماع دلالة على ما قال الان معناه العزيمة في ذلك ان يسمع ما يكون الى محل او
لحدث من جنس الاستماع حقيقة توضيحه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلثه طرف
السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء وطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة ما يكون بحس الاستماع
وهو اربعة اوجه اخرى ست الى الصحيح ما ذكرنا قوله اما القسمان الاولان ... اخر اذا قال
الشيخ حدثنا فلان بكذا او اخبرني او سمعت فلانا يقول كذا فلا يلزم التشنيع لحمل هذا الخبر يكون من الرواية
عنه بقوله حدثني او اخبرني مطلقا او بقوله قال فلان او سمعته يقول وقيل الشيخ ان قصد اسماعه خاصة
ذلك الكلام اذا كان معه في جمع فقصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول ههنا حدثني او اخبرني وسمعته يحدث عن
فلان لكن ليس له ان يقول حدثني او اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره وان قيل له هل سمعت هذا الحديث
عن فلان فقال نعم او يقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على بغير استفهام فهو كالقسم الاول في
وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثني او اخبرني لما ذكر في الكتاب وان قرئ عليه فسكت
ولم يوجد منه انكار ولا اقرار فهو كالقسم الاول في وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان
الامر كما قرئ عليه لانه حصل الظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور
وقال بعض اصحاب الظاهر لا يجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابو اسحاق الشيرازي وابو الفتح
سليم الرازي وابو نصر الصباغ من فقهاء الشافعية لانه لا اذا قرئ عليه كتابه فيه احكام القراءة
ادعي

مع او بحويها فلم يقر به ولم يعترف بصحته لا تثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به فكذا هذا وتمسك
الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ في هذا المقام تقرير على الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولو لم يكن صحيحا
لما جاز تقريره عليه ولكان سكوته على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجر فيه عرف
ان السكوت فيه تصريح ثم عند القائلين بالجواز يجوز له في هذا القسم ان يقول قرأت على فلان او قرئ
عليه او حدثني او اخبرني قراءة عليه بلا خلاف فاما اذا قال حدثني او اخبرني مطلقا او سمعت فلانا فقد اختلف فيه
فذهب الغزالي وابو الحسين البصري وجماعة الى انه لا يجوز لانه يشعر بالنطق اذ الخبر والحديث والمسموع
نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرني او حدثني او سمعت كذبا الا اذا علم بصريح قول السامع او بقرينة حاله
انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه او الفاظه وسكت عن النكير جاري مجرى الاجابة الى ان يحدث عنه الا انهم يقولون
بالاجابة لم يجز لهم التحدث عنه اذا لم يحدثهم لان الكذب لا يصير مباحا بالاجابة وذهب جمهور الفقهاء
والمحدثين الى انه يجوز لان الاخبار في اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان
هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات
يستعملونها في معان مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعاني او لانهم استعملوها فيها على سبيل
التجوز ثم صار المجاز شائعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرني وحدثني ههنا كذلك لان هذا السكوت شابه الاخبار
في افادة الظن والمشابهة من احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين
عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين او كالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله فيما
على ما ثبت من الاصطلاحات لا قرأ عليك المحدث او المبلغ وهو من قبيل قوله انا انزلناه في ليلة القدر اعلى
المنزلتين اي ارفع واحرى اي اجدر الاخرى اي المنزلة الاولى وطريقة رسول الله عليه السلام فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على
الصحابة لا ان يقرأ عليه ثم يقال له اهكذا الامر فيقول نعم وما كان في قراءة المحدث تشبه بفعل النبي عليه السلام وانه
ابعد من السهو والخطأ كان في ذلك احوط واولى وهو المطلوب من الحديث والمشابهة اي مطلق عن كل شي
فلان بكذا او نحوه يدل على ان المتكلم صدر عنه وانت تسمع لا على العكس والمطلق على الكامل
على ما عرف فكان الوجه الاول اكمل ولهذا نص المحدث ان السامع في القسم الاول يقول حدثني
وفي القسم الثاني اخبرني فان الاخبار اعم قوله كان مامونا عن السهو والغلط والتقرير عليه في تبليغ
الوحي وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى فاما غير النبي عليه السلام فيجوز عليه
السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء ولما كان يكتب ذلك
اخر اي لانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقرأ ما يقرأ عن حفظ فكانت قراءته اولى
فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع في كتاب فهما سواء اي قراءة المحدث والقراءة عليه سواء
في معنى التحديث بما في معنى الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى لو كانت الرواية عن حفظه كانت
قراءة المحدث اولى لانه اشد عناية في الضبط لانه يتحدث به حقيقة لان اللغة لا يفصل او لا
يفصل في اللغة من كذا وكذا فان غلبه اي لو قرأ كذا قرأت عليك او يقرأ عليه ثم يستفهمه هل

تقرير تصحيح ما قرأته عليك فيقول نعم كان سوآء الا انزل انها اي الوجهين سوآء في اداء الشهادة حتى لو قال
القاضي للشاهد اتشهد بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا في اثبات الحق وايجاب الحكم على الخصم
مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد في الرواية قوله وما قلناه احوط يشير الى
ان التسوية من الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثاني انه لم يسبق الا ذكر المعنيين وليس المراد ذكر ان الغرض
ان الوجه الثاني احوط من الوجه الاول وان كان هذا اللفظ لا يبقى دونه بدليل ما ذكر في بعض نسخ اصل
الفقه والظنه بتصنيف الشيخ قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سوآء بل الاملاء احوط ونرجح على الاول
لان السامع اذا قرا بنفسه كان زيادة عنايته في ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذكر
فان ترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة اثر عادة وطبيعة لان الانسان ... احرص
منه على ... ثم الطالب عامل النبه والمحدث غافل الغير فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ عنه
اكثر ما يشذ من الطالب فلا من الذي يقرا وهو المحدث الغلط في بعض ما يقرا لقلة رعايته
اذ هو الحافظ لما يرغب كما يحافظ الغير ... وقوله وانا اميل ... الى التفصيل الآخر اشاره
الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ما يسمع ويشق هذا التوهم
عند قراءة المحدث لشدة رعاية الطالب في ضبط ما يسمع منه فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا
ان سهو المحدث عن سماع البعض الذي لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شيء من المتن
او السند ولابد من تحمل احد الامرين يحتمل ايسرهما وذكر في كتاب معرفة انواع علم الحديث
انهم اصطلحوا ان القراءة على الشيخ وتسمى عرضا عند اكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض
على الشيخ ما يقراه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ في المرتبة او دونه
او فوقه فنقل عن ابي حنيفة وابن ابي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه ورد
ذكر عن مالك ايضا وروي عن مالك وغيره انهما سواء وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم
علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخاري وغيره
قوله واما الكتاب فعلى رسم الكتب وذلك بان يكون مختوما بختم معروف معنونا وعنوانه ...
التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدا بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود وقال الشيخ
نجم الائمة في شرح التقويم فان كان الكتاب على هذا الوجه مرسوما برسم الكتب مصدرا بالتصدير
الكتب وثبت الكتاب بحجة صحيحة وكان فيه اخبرني فلان عن فلان حتى اتصل بالنبي عم فاذا جاء كتابا
للحديث فجزته بهذا الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغايب بمنزلة الخطاب من الحاضر
الى آخره ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترن به الاجازة كما ذكر الشيخ في الكتاب وهو مثل السماع
في جواز الرواية به بالاتفاق والثاني ما تجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتاخرين
منهم ايوب السختياني ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين وانكره قوم آخرون
منهم القاضي الماوردي لانه لم يتحمل منه شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو

الاول

الاول عند اهل الحديث لان في الكتابة اشعارا بمعنى الاجازة فهي وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت
الاجازة معنى كذا ذكره ابو عمرو قوله وكذا اي وكذا الكتاب والرسالة في جواز الرواية على هذا الوجه اي
على الوجه الذي ذكرنا في الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث
فلان بن فلان وتم بذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد ... لان الكتاب
والرسالة من الغايب بمنزلة الخطاب من الحاضر شرعا وعرفا اما شرعا فلان النبي عم كان مامورا بتبليغ
الرسالة الى الناس كلهم وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق
والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام صحت بهما كما صحت بالخطاب واما عرفا فلان الناس يعدون مثل
الخطاب حتى ملوك الخلفاء والملوك المتقدمين والامارة والابانة بالكتاب والرسالة كما يعدونهما بالمشافهة ويعدون مخالفتها
مخالفة للامر ... مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة خلافا لمن قال الاجازة في حق الحاضر لا تكون الا
في حق الخطاب وبهذا لم يوجد التبليغ من النبي عم الا بالحضور من هذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا
انا جوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة وكذلك اي مثل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان
ثبتتا بالحجة اي السند التي ثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي وعند عامة اهل الحديث لا حاجة
الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول قوله
والمختار في القسمين الاولين ان يقول الاول ثم حدثنا لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا
وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد
القطان في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخاري في جماعة من المحدثين وعند بعض اهل الحديث
لا فرق في القسم الثاني حدثنا او يقول اخبرنا وهو مذهب مالك في اصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب
الصحيح وجمهور اهل المشرق وعند بعضهم الجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرات
عليه وانا اسمع فاقر به وقيل ان قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم
يحدثه ولم يخبره بشيء ولم يسقط القول بنعم والحركات ما تقدم ان المحفوظ المنقول من الكلام سرا وكلمة
نعم تصير اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرنا
قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول حدثنا في القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والحديث
واحد بل يقول كتب الي فلان او ارسل الي بكذا وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ان اصحاب الحديث
يفرقون بين قول الانسان حدثني فلان واخبرني فلان فيجعلون الاول لما شافهه بالحديث ويجعلون
الثاني لما ذكره بالاجازة والكتابة والمشافهة وهذا اصطلاح والاظهر قوله اخبرني يفيد انه تولى اخباره
بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فلعل المختار الاخبار والتحديث الحد في قول الشيخ ما ذكر في
الكتاب وقال الامام ابو عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتحسين الاجازة
من اهل العلم بالحديث ان يقول المستمع في كل نوع ثم ذكرها الى ان قال ... حدثنا حدثني اخبرنا اخبرني سمعت
... صنف نفسه في ذلك اما في الحقيقة عند الائمة الكبار المتقين من المتقدمين والمتاخرين فالفرق ...

وحدثني واخبرني اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سوا قرا المحدث بلفظه او
قراء عليه فاقربه او قرا عليه فاقربه كلمة سماع جيد واقرار منه بالمسموع كالمصلي والشهادة
والاشيا ذلك وجاء في الروايات انبانا وانباني وخبرنا وخبرني ولم اسمع فيها شيئا الضميرا الا
اني احب ان خبرنا وخبرني للكثرة والمبالغة في الاخبار مرة بعد اخرى في الوحدن خبرني وفي الجمع
خبرنا قوله وهو الاجازة والمناولة الضمير عايد الى ما والاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك
ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان وسماه باسناده او يقول اجزت لك ان تروي عني جميع
ما صح عندك من مسموعاتي وصنفين بحيث بعض المسموع عن غيره وسيأتيك بيان انواعها والمناولة
ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتاب سماعي عن شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا كما توجبه الاحتياط والمناولة لتاكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير
معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة لكن الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف
اجدتها بعض المحدثين بتاكيد الاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة واختلف في الاجازة فابطلها
جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحربي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصفهاني وابو نصر الوائلي السجزي
والشافعي في رواية الربيع عنه وابو طاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندي عنه وغيرهم
لان ظاهرها اباحة التحديث والاخبار عنه من غير ان يحدثه او يخبره وهذا اباحة الكذب وليس لاحد ذلك
ولا لغيره بل يستبيح الكذب اذا صح وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب
الشافعي ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لا يجد من يبلغ اليه ما صح عنده ولا يرغب
كل طالب الى سماع جميع ما صح عند شيخه فلو لم تجز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها
وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لا من العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروي عني ما
صح من مسموعاتي في العرف جاريا مجرى قوله ما صح عندك من احاديثي بعد سمعته فاروه عني لا كونه
كونها اليه شيئا في المحصول والمعتمد والاجازة ماخوذة من جواز الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرث
يقال استجزته فاجازني اذا اسقاك ماء لارضك او ماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان
يجيزه علمه فيجيزه اياه فعلى هذا للمجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتي او مروياتي فيعديه بغير حرف
جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة
وذلك هو المعروف فيقول اجزت لفلان رواية مسموعاتي مثلا ومن يقول منهم اجزت له مسموعاتي
فعلى سبيل الحذف الذي لا يخفى نظيره ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجاز عالما
بما في الكتاب لابد للاجازة بروايتها ان ذكر الشيخ في الكتاب صحت الاجازة عند القائلين بجوازها
وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع ما في الصك
وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد علي بجميع ما في الكتاب كان صحيحا فكذا
في رواية الخبر والمستجيز في ذكر اوجه هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازني

المستجيز

العزيمة

العزيمة في الباب ويجوز ان يقول اخبرني او حدثني بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيها
وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب والرسالة اذ الخطاب لم يوجد فيهما اصلا الا ان ما ذكرنا دون
حقيقة القراءة فكانت العزيمة فيه ما قلنا هذا هو المختار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد والاصح ما ذكره
شمس الائمة رحمه الله ان الاحوط ان يقول اجاز لي فلان وان قال اخبرني فهو جايز ايضا والاسلم ان يقول حدثني
فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد وقوله لم يوجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثني قلنا انما وجد الخطاب
بقوله اجزت لك لا بالحديث والكتاب الذي يرويه فلا يجوز ان يقول حدثني بناء على ذلك الخطاب لان المقصود
منه حدثني بالكتاب او بالحديث لا بالاجازة وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثني
واخبرني مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد بحدثني
او اخبرني اجازة وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كما ذكره صاحب المعتمد وذهب البعض الى
امتناع المقيد ايضا احتياطا ونقل عن الاوزاعي انه خصص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقراءة
على الشيخ بقوله اخبرنا وذكر الحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث ان الذي عليه اكثر
مشايخ الحديث انه يقول فيما اخذه من المحدث لفظا وليس معه غيره حدثني فلان وفيما ياخذ
لفظا مع غيره حدثنا فلان وفيما قراه على المحدث بنفسه اخبرني فلان وفيما قرئ عليه وهو حاضر
اخبرنا فلان وفيما عرض على المحدث اجازه وواجهه شفاها انباني فلان وفيما كتب اليه ولم يشافهه
بالاجازة كتب الي فلان ومن لا يجوز في الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولا اخبرنا لانه اضافة
فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازني فلان او انباني اجازة والاولى تحري الصدق
ومجانبة الكذب بما يمكنه وذكر في رسالة ابي الوفاء في الرواية بالاجازة يقول اجازني فلان ابن فلان
وحدثني فلان بن فلان اخبرني او حدثني او يقول اخبرني فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبرني
او حدثني ولم يتلفظ الشيخ به فان ذلك يكون كذبا عليه فانه لم يتلفظ بالاخبار والتحديث واذا لم يعلم ما
فيه اي لم يعلم المجاز له ما في الكتاب فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان عند ما هو بسبب
التغيير على الرواة ثم الاتقان وان كان ما مونا عن التغيير غير محتمل للزيادة والنقصان ينبغي ان
تحل الرواية والاصح ان الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد لا تحل وتصح عند ابي يوسف رحمه الله واصل ذلك اي
اصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما في الكتاب
والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابي يوسف الاول ثم رجع وقال لا اذا اشهدهم انه كتابه
وخاتمه قبل وان لم يعرفوا ما فيه وهو قول ابن ابي ليلى لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء
لا يعجبه ان يقف عليها غيرهما ولهذا اختتم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا اشهدهم
انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهم بما فيه وهما يقولان لابد ان يكون ما هو المقصود معلوما
للشاهد والمقصود ما في الكتاب لا عين الكتاب والختم وكتب الخصومات الاشتمال على غير
الخصومة فللسر كتاب اخر على حده فاما ما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة

قوله

الشهادة كما في المبسوط وكتاب الرحالة ان يكتب رسالة ويبعث لمن بيده ويشهد شاهدين بان هذه رسالتي
الى فلان يشترط علمهما بما في الكتاب عندنا خلافا لابي يوسف كذا في بعض الشروح قوله واما جوز ذكر
اي الاشهاد بدون علم ما في الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب القاضي الى القاضي على ما ذكرنا لو شرط
علم الشهود بما فيه ربما افضى الى الشهود بسترهم يستضرون به حتى لم يجوز الاشهاد كذلك دون علمهم في الصكوك
لانها تبنى على الشهرة ولم يستعمل على سر يكتم من الشهود فشرط علمهم بما فيه لصحة الاشهاد في حكم المختلفات
القاضي الفتى حمدان الصكك ان الاشهاد لا يصح ما لم يعلم ان هو ما في الكتاب فاحتيط منع المسلمين فان
الناس يعملون على خلاف ذلك فانهم يشهدون على ما في الصك من غير قراءة للحدود وذكر التقويم والعشرة
الاختلاف في الصكك ايضا وقوله فيما كذا متصل بقوله حتى لم يجوز في الصكوك وقوله وكذلك المناولة
الى اخره معترض لكن الاصح الاجازة بغير علم ما في الكتاب عنده ايضا في باب الحديث كما في
الصكوك لانعدام الضرورة وهي اشتمال الكتاب على الاسرار اذ كتب الاخبار لا تشتمل على سر يحتاج الى
البداية وشمس الائمة رحمه الله يحتمل الجواز للضرورة اي يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم ما في
الكتاب كما جاز الاشهاد في كتاب القاضي بالضرورة وهي ان المحدث يحتاج الى تبليغ ما صح عنده من
الاخبار الى الغير ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى اخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتواني في الناس
امور الدين وربما لا يتيسر للطالب القراءة على المحدث وفي اشتراط العلم بما في الكتاب نوع تضييق فجوزت
الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتابه ان الاجازة
تستحسن اذا كان المخبر عالما بما يخبر والمجاز له من اهل العلم لانها توسع وترخيص يتاهل له اهل العلم
لحاجتهم اليها وبالغ بعضهم في ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس الوليد بن بكر المالكي عن مالك رحمه الله
وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لا تجوز الا لماهر بالصناعة في معين لا يشكل اسناده قوله
وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة اي المناولة التي وجدت معها الاجازة مثل الاجازة المفردة
في جميع ما تقدم من الاحكام والاعتبار لها بدون الاجازة لانها لتاكيد الاجازة ولا اعتبار بالمؤكد بدون
المؤكد كذا في عامة نسخ اصول الفقه وذكر في المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى كتاب يعرف ما فيه
من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما في هذا الكتاب فيكون بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك
الغير ان يرويه عنه فيقول حدثني فلان او اخبرني فلان وسواء قال له اروه او لم يقل ذلك فاما اذا
قال له حدث عني بما في هذا الجزء ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا به وانما اجاز له التحدث به
فليس له ان يحدث عنه لانه يكون بالتحدث كاذبا وليصير ذلك مباحا باجازته وذكر ابو عمرو
الدمشقي ان المناولة على نوعين احدهما المناولة المقرونة بالاجازة وهي اعلى انواع الاجازة على
الاطلاق ولها صور منها ان يرفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او
روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ثم يملكه اياه او يقول خذه وانسخه وقابل به
ثم رده الي او نحو هذا ومنها ان يجيء الطالب الى الشيخ بكتاب او جزء من حديثه فيعرضه عليه فيتامله

الشيخ

الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول وقفت على ما فيه وهو حديثي عن فلان او روايتي عن شيوخي
فيه فاروه عني او اجزت لك روايته عني وقد سمى هذا غير واحد من ائمة الحديث عرضا وقد قلنا
ان القراءة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القراءة وهذا عرض المناولة وهذه المناولة
المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة من المحدثين مثل الزهري وربيعة ويحيى بن سعيد
ومالك بن انس ومجاهد وابي الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبي وقتادة وابي العالية وغيرهم
والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبار قراءة قال الحاكم
ابو عبد الله اما فقهاء الاسلام الذين افتوا في الحلال والحرام فلم يروه سماعا وبه قال ابو حنيفة والشافعي
والاوزاعي والبويطي والمزني واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنا
واليه نذهب ومنها ان يناول الشيخ الطالب كتابه ويجيز له روايته عنه ثم يمسكه الشيخ عنده ولا يمكنه
منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ما تحمله وغيبته عنه وجاز له رواية ذلك عنه اذا ظفر
بالكتاب او بما هو مقابل به على وجه يثق معه بموافقته لما تناولته الاجازة على ما هو معتبر في الاجازة
المجردة عن المناولة ثم ان مثل هذه المناولة لا يكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير مناولة وقد
صار غير واحد من الفقهاء والاصوليين الى انه لا تاثير لها ولا فائدة غير ان شيوخ اهل الحديث في القديم
والحديث يرون لذلك مزية معتبرة ومنها ان ياتي الطالب الشيخ بكتاب او جزء فيقول هذا روايتك
فناولنيه واجز لي روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لا يجوز
ولا يصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفته بحيث جاز الاعتماد عليه في ذلك وان كان ذلك
اجازة جائزة قال الخطيب ابو بكر ولو قال حدث بما في هذا الكتاب عني ان كان من حديثي مع براءتي من
الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسنا والثاني المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب كما تقدم
ذكره ويقتصر على قوله هذا من حديثي او من سماعاتي ولا يقول اروه عني او اجزت لك روايته عني ونحو ذلك
فهذه مناولة مختلة لا تجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوها
وسوغوا الرواية بها وحكي عن جماعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابي نصر بن الصباغ وابي العباس
بن الوليد والقاضي ابي محمد بن خلاد وغيرهم قوله وانما تجوز عنده اي انما تجوز الرواية من غير علم
ما في الكتاب عند ابي يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مامونا عن الزيادة والنقصان
فان عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع عن شيخ نسخة من كتاب مشهور
مثل صحيح البخاري مثلا لا يجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب انه قد سمعته لان النسخ
من الكتاب الواحد تختلف الا ان يعلم ان النسختين متفقتين وكلامه ههنا والاحوط كذا اي الاقرب الى
الاحتياط ان يقال لا تصح الاجازة بدون علم ما في الكتاب في قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ
لان السنة اصل الدين وقد كثر احكام عليها وخطبها جسيم فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة فيها
قبل ان تصير مسموعة معلومة الا ترى انه لو قرا على المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجز ان يروي فكذا الاجازة

التي هي دون الدراية اولى ان تجوز وفي تصحيح الاجازة من غير علم رفع للاشتغال لان الناس يتكلون بالتعليم
والتعلم وتحمل المشاق في ذلك من هجر الاخوان والخلان وقطع الاسفار البعيدة والصبر على ركوب
الغربة كما رغبت اليه الاشارة النبوية في قوله عم اطلبوا العلم ولو بالصين فلو جوزت الاجازة
بدون علم لرغب الناس عن التعلم اعتمادا على صحة الرواية بدونه وحينئذ ينسد باب المجاهدين اي قطع
الجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل في طلبه وانقطع عنه وينفتح
باب التقصير والبدعة اذ لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فيكون بدعة وانما ذكرنا ان ما ذكرنا
من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبي الذي ليس من اهل التحمل ان يكون جاهلا به فاما اذا
كان عالما به فانه يكون اهلا للتحمل في الحال والرواية بعد البلوغ على ما مر بيانه وكانه جواب عما انه قد
اعتمد المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفة بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك
على صحتها على ما سبق تبركا بها ثم قال ذلك نظير سماع الصبي الذي ليس باهل للتحمل فانهم قد احضروا الصبيان
مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لا يشقى جليسهم لا على انه طريق تقوم به الحجة فكذلك
ههنا ونبين الان انواع الاجازة على ما ذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة علوم الحديث
فقال الاجازة انواع اولها ان يجيز لمعين في معين مثل ان يقول اجزت لك الكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه
فهرستي هذه فهذا اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم انه لا خلاف في جوازها انما الخلاف
في غير هذا النوع والثاني ان يجيز لمعين في غير معين مثل ان يقول اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي
او جميع مروياتي والخلاف في هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية
بها ايضا وايجاب العمل بما روي بها والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت
للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني وما اشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل
الاجازة ثم ان كان ذلك مقيدا بوصف حاصر خاص او نحوه فهو الى الجواز اقرب وممن جوز ذلك
كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبد الله بن منده الحافظ وابو عبد الله بن عتاب وغيرهم
من محدثي الاندلس وجماعة من المتأخرين قال ابو عمرو ولم نر ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل
هذه الاجازة فروى بها ولا عن الشرذمة المتأخرة الذين سوغوها والاجازة في اصلها ضعيفة وتزداد
بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لا ينبغي احتماله والرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول مثل ان
يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقي وقد اشتركت جماعة في هذا الاسم والنسب او يقول
اجزت لفلان ان يروي عني كتاب السنن وهو يروي جماعة من كتب السنن المعروفة بذلك
ثم لا يعين فهذه اجازة فاسدة لا فائدة لها والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان
واختلف المتأخرون في جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ومن يولد له او اجزت
لك ولولدك ولعقبك ما تناسلوا كان ذلك اقرب الى الجواز من الاجازة للمعدوم ابتداء ممن عطف على الموجود
فقد جوزه قوم بناء على ان الاجازة اذن في الرواية لا محادثة والصحيح عدم الجواز لان الاجازة في حكم الاخبار

بالمجاز فكما لا يصح الاخبار للمعدوم لا تصح الاجازة له ولو قدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم
ايضا كما لا يصح الاذن في باب الوكالة للمعدوم لوقوعه في حالة لا يصح فيها المأذون فيه من المأذون له وهذا ايضا
يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذي لا يصح سماعه قال الخطيب سألت القاضي ابا الطيب الطبري
عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر في صحتها سنه او تمييزه كما يعتبر ذلك في صحة سماعه فقال لا
يعتبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنا قال لا تصح الاجازة لمن لا يصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولا
يصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجاز له ان يروي عنه والاباحة تصح للعاقل
وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن
مبلغ اسنانهم وحال تمييزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكانهم رأوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع
من انواع تحمل الحديث ليؤدي به بعد حصول اهليته حرصا على توسع السبيل الى بقاء الاسناد
والسادس اجازة ما لم يسمعه المجيز ليرويه المجاز له اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز
لان الاجازة اخبار ولا اخبار بالاخير (؟) عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروي بالاجازة عن شيخ
اجاز له جميع مسموعاته مثلا ان يروي ما سمعه شيخه قبل الاجازة لا بعدها والسابع اجازة المجاز
مثل ان يقول اجزت لك مجازاتي او اجزت لك رواية ما اجيز لي روايته ومنع من ذلك بعض من لا يعتد به
من المتأخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن الموكل والصحيح الذي عليه العمل ان ذلك جائز قوله
وكذلك اي وكما لا تحمل الرواية بلا معرفة لها بالاجازة لا تحمل الرواية بالسماع لمن حضر مجلس السماع وهو يشتغل
عن السماع اي يغفل عنه بسبب نظره في كتاب غير الذي يقرأ كما حكي عن شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة
والدين الباخرزي عليه الرحمة كان يقرأ صحيح البخاري على الشيخ الامام الاديب المحبوبي في جماعة وكان مع
واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيها فاشتبه لفظ يوما من اصل الطرابلسي (؟) بالنسخة العتيقة فنظروا فاذا هو يخرج
الطحاوي يستمع عليها صاحبها صحيح البخاري فلا ضبط له ولا امانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفا علي رحمه
بن عقيل في رسالته ان سماع حديث رسول الله عم له شأن عظيم ولمباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا اقل من
الا بالتوقير والاحترام ولا تقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام قال ولقيت من مشايخي من اذا دخل بيت كتبه
والمواضع المعهودة للكتب للحديث شال الطيلسان وابيت موضع فيه حديث رسول الله عم ورأيت منهم
من لا يستجيز من نفسه من غير الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثل الحضرة كتب الحديث
وفي مجلس الحديث فهذه هي الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر وينبذ ويرمي
النقل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث رسول الله عم ولا من يكون مكانا لاهل اصحاب
ضدنا ووقوع في اعراض الناس وغيبة المسلمين والامر لا يمكن من حفظ لسانه من الفحش
وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكونه الاعاصم يعنيه من الكلام ونجانب المراء
للجماعات والجدال كاف اللسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف
صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عن جاعه والمقابل وما فاحفظ وفيه علم جم

الى الصواب واذا كان الحفاظ عندنا لا يحج ولا يدعي انه كما سمعه دفعا عن نفسه تا لاهذا الامر الاحتياط والتحرز
فيه اكثر لو توقف على بحال ومن كان في هذا الامر اتقن واعرف من ضبط فيه اجبن واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر هو
فيه اغفل واجسر وذكر ابو عمرو الدمشقي ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط في رواة
الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها في هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من
المحافظة على خصيصة هذه الامة في الاسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها ويكتفي في اهلية
الشيخ بكونه مسلما عاقلا بالغا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا
بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابي بكر البيهقي ان الاحاديث التي
قد صححت او وقعت من الصحيحة والسقيم مدونة وكتبت في الجوامع التي جمعها ائمة الحديث ولا يجوز
ان يذهب شيء منها على جميعهم وان جاز ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشرع حفظها فمن جاء اليوم بحديث
لا يوجد عند بعضهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته
والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والاستماع منه ان يصير الحديث مسلسلا بحدثنا
واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التي خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا عم وقوله الاما يقع من [illegible]
استيفاء عن قوله يشتغل ويعرض ويغفل من حيث المعنى اي الاشتغال بالنظر والاعراض
والغفلة عنه من صحة الضبط والسماع الانفراد ما يمكن الاحتراز عنه وهو الغفلة فانه جعل عفوا
لان مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع واذا صح السماع ذكره في طرف السماع قسما اخر لم
يذكره في القسم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو الحسنة ثم اخر كما قال شمس الائمة رحمه الله
الا ان الشيخ رحمه الله جعله من توابع السماع تعالى واذا صح اي حصل اما بقراءة المحدث او بقراءته
عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء
لان الغرض من السماع التحمل والتبليغ ولابد لهما من الحفظ وذلك اي الحفظ نوعان اصالة لسماع
والتبليغ فان ذكر واحد قسمان تام اي كامل وما دون التام عند المقابلة به يعني قصوره انما يظهر
اذا قوبل بالقسم الاول الذي كان موجودا في ذلك الزمان فاما في زماننا فالقسم الثاني الذي
انقلب عزيمة اقوى من القسم الاول وحده الرواية من الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن
الخلل فيه اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير
واسطة الخط اي من غير احتياج الى الكتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع
الى الكتاب للتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ كان الغالب على [illegible] الا انه موضع
الحفظ ومعدنه وكانوا لا يكتبون في [illegible] الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يكتبون الاخبار بل يحفظونها
ويروونها عن ظهر القلب ببركة صحبة النبي عم وقرب زمانه فلما ذهب [illegible] انقراض عصرهم وتقرن
السنة صارت الكتابة سنة اي طريقة مرضية في الكتاب اي في كتاب الدين والحديث قال ابراهيم
النخعي كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب اي الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء في

الحديث بتقييد العلم بالكتاب اي بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا مختلفين
في جواز كتابة الحديث فكرهها عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدري وجماعة اخرين
من الصحابة والتابعين واباحها علي وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم فالحجة للفريق
الاول ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه ان النبي عم قال لا تكتبوا عني شيئا الا القرآن ومن كتب عني
شيئا غير القرآن فليمحه اخرجه مسلم في صحيحه والحجة للفريق الثاني حديث ابي شاه اليمني انه التمس من
رسول الله عم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح مكة فقال صلى الله عليه وسلم اكتبوا
لابي شاه ولعله عم اذن في الكتابة عنه لمن خشي عليه النسيان ونهى عن الكتابة من وثق بحفظه
مخافة الاتكال على الكتاب او نهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن في كتابته
حين امن من ذلك ثم زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس في
الاعصر الاخيرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الاندراس وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة
وقوله لبعد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اي ضرورة الكتابة لاجل الصيانة باعتبار
العصمة بعد وفاة النبي عم وقولهم صارت الكتابة من القسم الثاني [illegible] الا ان الشيخ [illegible]
[illegible] وهما واحد ومنه اي هذا القسم او هذا الباب متصل بباب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون
بالكتابة وهو نوعان اي الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان ما يكون مذكرا وهو ما يتذكر
بالنظر فيه ما كان مسموعا له وما لم يكن كذلك لان المقصود هو الذكر فالاولى به بعد حصوله ان
حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لو اعتبر لخرج الرواة
اذن الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب في الانسان ولا يمكنه الاحتراز عنه
الا بحرج [illegible] ذلك مرفوع وبعد النسيان النظر في الكتاب طريقا للتذكر وعود الى ما كان عليه الحفظ
واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام واما كان [illegible] دوام الحفظ لرسول الله عم [illegible] مخصوصا بالحفظ
الدائم لتحقق نور قلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا في حقه بدليل الاستثناء في قوله عز وجل سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله وقد وقع له عم تردد في قراءة سورة المؤمنين في صلاة الفجر حتى قال لابي
رضي الله عنه هلا ذكرتني واذا تصور في حقه فكيف لا يتصور في حق غيره وقوله عم سنقرئك فلا تنسى
اي نعلمك القرآن ونجعلك قارئا فلا تنسى منه شيئا الا ما شاء الله ان ينسخه فيزيل حفظه عن القلوب
ويعمل بعضا فلا تنسى الا ما شاء الله [illegible] فانه قادر على ما يشاء ثم هو لا [illegible] ولئن كان ذاكرا
عليه كما قال ولئن شئنا لنذهبن بالذي اوحينا اليك وهو لم يشاء ذلك فكان هذا من فضل قوله
لا يعطيك كل ما سالت الا ان شاء الله [illegible] كذا في التيسير قوله
فاما اذا كان الخط اماما لا يذكر شيئا بان وجد سماعه مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل
معروف ولم يتذكر السماع فان ابا حنيفة [illegible] لا يجوز الرواية [illegible] مثله [illegible] هذا الخط الذي لا
يذكر شيئا [illegible] خطه او خط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه الا ان الكتاب

للقلب كالمرآة للعين وانما نعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا
الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه ومعنى قوله الخط امام الراوي اذا لم
يستفد الراوي التذكر كان اعتماده على الخط لا على كاعتماد المقتدي على الامام بمكان الخط امامه دون
الحفظ وذهب ابو الحسن في المعتمد اذا روى الراوي الحديث من كتابه فان علم انه قراه على شيخه او حدثه
به وتذكر الفاظ قراءته ووقتها او لم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم في الحال بانه قرا جميع ما في
الكتاب او سمعه منه وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب او ظن ذلك او يجوز الامرين على السوية
فلا يكون يجوز له روايته لانه ليس له ان يخبر بما يعلم انه كاذب فيه او ظان او شاك وان لم يتذكر
سماعه لما في الكتاب ولا قراءته ولكن يغلب على ظنه ذلك لما يرى من خطه فهذا موضع الخلاف
فعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز له ان يروي ولا يجوز العمل بروايته وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله
يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا عملوا بكتب النبي عم نحو كتابه لعمرو بن حزم من
غير ان رووا ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله عم وجاز مثله للغير
قوله وانما دخل الخطوط ثلثة فصول اي تحقق الاعتماد على الخط وعدمه في ثلثة مواضع فيما يجد القاضي في
ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة
وما يكون في الاحاديث كما بينا وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة
والعزيمة اي الاصل في هذا كله ما قال ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان
الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط شبهة لا يمكن التمييز بينهما
فيصير الخط لاستناده علما من غير التذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز
عنه بالجد في الحفظ فلا يعتبر اعتبار تلك الشبهة ينبغي ان يكون بالسعي في الحفظ وما قصد
دين من الاديان الا بالبناء على الصور دون المعاني لا ترى ان الانتقال رواية الاخرس وان
كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها يمكن الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما
يتضرر لنفسه عليها ثبت بها النكاح والطلاق والعتاق لانه لا يمكن الاحتراز عنها في حقه و الرخصة
فيما قالاه يعني ما قاله ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وان كان هو العزيمة الا ان ما قالاه ليس بسبب التساهل بل هو
رخصة وللرخصة مجال في هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ
قد سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من باب الرخصة
فلما كان للرخصة مدخل في هذا الباب وجب العمل بها فصارت الكتابة بالحفظ اي مع الحفظ عزيمة
ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اي صارت الكتابة التي عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة القسم يبدل من الانواع
الثلاثة راجع الى ما مر من الضمير في خطه وذلك كله ثلاثة انواع اي جميع ما ذكرنا من الاقسام يوجد
في ثلاثة مواضع اما ابو يوسف فقد عمل بالخط الذي لا يتذكره في ديوان القاضي الديوان
الجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة ويروى ان عمر رضي الله عنه اول من

دون

دوّن الدواوين اي رتب الجرائد للولاة والقضاة اذا كان تحت يده اي محفوظا بيده مختوما
بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز ان يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب
وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان فان الانسان لم يخرج وسعه
التحرز عن النسيان فلو لم يكن له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطيل مصالح
الشرع فاذا كان الكتاب في قمطره مختوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر انه حق
وانه لم يصل اليه يد مغيرة ولا زائدة فيه والقاضي مامور باتباع الظاهر فجاز له العمل به وان لم
يحصل التذكر وعمل اي بالخط من غير تذكر في الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط وهو ان
يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون في التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لكان
ادى الى تعطيل الاحاديث لان الغرض ديوان القاضي غالبا لما يتصل به من القضايا
وما يصدر منه يعني ديوان القاضي يتعلق بالمظالم وهي جمع مظلمة بكسر اللام وهي ما تطلبه عند الظالم
واما في باب الحديث فان العمل بمثله اي بالخط جائز وان لم يكن في يده اذا كان خطا معروفا مامونا عن
التبديل والغلط في غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه من امور الدين وتعود منفعته
الى من بعده فكان المحفوظ منه بيد امين مثل المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه فاما في الصكوك فلا
يجب العمل بالخط من غير تذكر لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فلا تحل الشهادة
ما لم يتذكر الحادثة حتى لو كان الصك في يد الشاهد جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع الامن حينئذ
عن التبديل كالسجل الذي في يد القاضي وكذا ذكر في قول محمد اي ومثل قول ابي يوسف قول محمد رحمهما الله
في جميع ما ذكرنا الا في الصكوك فانه جوز العمل فيها بالخط وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه الحرى فيه
التبديل والتغيير فانه لو ثبت شيء بالخط والخط قلما يشبه الخط الا ان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة
اظهر قدرته في خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لا حكم له ولا اعتبار
لتوهم التغيير فانه اي لو وقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه قوله ثم يتصل بغير
يتصل بهذه الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه او بخط رجل الى اخره قال الشيخ
الوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة في الرواية ايضا فاذا احتاج الى روايته
في تصنيف له وليس له فيه سماع وهو موجود في كتاب صحيح او سماع شيخ ثقة معروف بخطه او بخط
غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه او يورده في كتابه ورواية بقول وجدت في كتاب فلان
بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره او حدثه او وجدت في سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره
او حدثه ثم الفرق بين هذا القسم وبين ما تقدم ان ذلك في وجدان سماع نفسه بخطه او بخط غيره
وهذا في وجدان سماع الغير وعند بعض اهل الحديث جاز له ان يقول في هذا القسم اخبرنا
فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يخلو عن الكتاب المبعوث
اليه ولو بعث اليه كتابا حل له ان يروي ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك والاصح انه لا يعتمد على قوله

وجدت بخطي او بخط فلان او في كتاب فلان فيكون ابعد عن التهمة هكذا في بعض مصنفات الشيخ
رحمه الله وذكر بعض الائمة رحمه ان الكتب المصنفة التي هي مشهورة في ايدي الناس لا باس فيها وفهم
شيئا منها فكان متيقنا في ذلك ان يقول قال فلان كذا او مذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثني او اخبرني
لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع فلانا من يذكر على
الوجه الذي ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان وذكر الشيخ
رحمه الله في المستصفى اذا راى مكتوبا بخط ثقة اني سمعت كذا لا يجوز له ان يروي عنه لان روايته شهادة
عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا انهم يجوز ان يقول رايت مكتوبا في كتاب بخط ظننت انه خط فلان
فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطي فيقبل قوله ولكن لا يروي عنه ما لم يسلط على الرواية
بصريح قوله او بقرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من
صحيح البخاري مثلا فراى فيه حديثا فليس له ان يروي عنه ولكن يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه
ان يسال المجتهد وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به ما لم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة
بقول عدل جاز له العمل لان اصحاب رسول الله عم ورضي الله عنهم كانوا يعملون بصحف الصدقات تلو البلاد
وكان الخلق يعتمدون على تلك الصحف بشهادة جامع الصحف بصحتها دون ان يسمعها كل واحد منه فان
ذكر فيه من تشكك النفس وغلبة الظن على الجملة فلا يسعى ان يروي الا ما يعلم سماعه اولا وحفظه وضبطه
الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف فان شك في شيء منه فليترك
الرواية فاذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلا واحد شك انه سمعه من الزهري ام لا لم يجز ان يقول
سمعت الزهري ولا ان يقول قال الزهري لان قوله قال الزهري شهادة عليه ولا يجوز الا عن علم
فلعله سمعه من غيره كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو ولا يجوز له ان يشهد على زيد بل لو علم
انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكن التبس عليه عينه فليس له
رواية شيء من تلك الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذي لم يسمعه ولو غلب على ظنه
في حديث انه سمعه من الزهري لم تجز الرواية بغلبة الظن وقال قوم يجوز الا اعتماد في هذا الباب على غلبة
الظن وهو بعيد لان الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن يجوز ولكن حيث للحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد
اما الشاهد فيستوي ان يحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه الشاهد تحكم وتكليف
الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال فكذلك الراوي لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى
معرفة قوله بالسماع فاذا لم يحقق ينبغي ان لا يروي قوله واما ان يكون مضموما الى جماعة يحتمل
ان يكون معناه اذا وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة سماعه فان من عادة اهل الحديث
انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ
فلان فلان وفلان وفلان الى ان ياتوا على اسماء الذين سمعوا معه فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط
مجهول مضموما الى السماع جماعة جاز له ان يروي لانتفاء تهمة التزوير عنه لان الكاتب يخاف من ظهور الكذب

لو

لو عرض عليهم لانكروا عليه ولظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر في الجماعة نادر فينتفي التزوير عنه
بخلاف ما اذا وجد مفردا ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة بجهة
بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك
الخط ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ في بعض مصنفاته فيما اطلق الراوي اذا وجد سماعه مكتوبا
مجهولا مفردا لا يحل له ان يروي الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة فانه يحل له ان يروي وان كانت
الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون عادة على التزوير والكذب فعلنا تحل له ان يروي فاما اذا كان مفردا
فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل وان كان صحيحا رحمه الله وهذا في الاخبار خاصة فاما في الشهادة
والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من الاستقصاء ما لا يعتبر في رواية الاخبار
واشتراط العلم منصوص عليه قال عم الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال عم اذا رايت مثل الشمس فاشهد
والا فدع والنسبة تامة اي كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

باب شرط نقل المتون

المتون جمع متن وهو ما دون الحديث من اسم الراوي الوسط واستعير هنا لنفس الحديث واعلم ان الراوي
اذا سمع من احد شعرا مثلا ثم انشده كما سمعه فيقال هذا شعر فلان وان كان زيادة في لفظه حقيقة
لكونه حكاية مطابقا للفظ المسموع منه فكذلك في باب الرواية اذا كان لفظ الراوي حكاية لفظ
الرسول عم يقال هذا حديث النبي عم ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوي حقيقة وان لم يكن لفظه حكاية
للفظ الرسول عم كان مطابقا لمعناه فيقال نقله بالمعنى وفي هذا الحكم في القرآن وفي كل كلام ثم الاختلاف
ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن
بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى انه يجوز نقله بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ
واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنبينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب
عبد الله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابي بكر الرازي من اصحابنا وتمسكوا
في ذلك بالنص وهو قوله عم نضر الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها حث على الاداء
كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ومعنى قوله عم نضر الله امرءا حسن وجهه من حسن وجهه يعني زاد
في جاهه وقدره بين خلقه ويروى بتخفيف الضاد وبالتشديد اي نعمه والمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما
يؤدي الى اختلاف معنى الحديث فان الناس متفاوتون في ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار
اليه النبي عم بقوله فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولهذا يحمل كل
واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وترى عادة المتاخرين من يتنبه في كلمة
ويخبر لفوائدها تنبيها لما اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف
الناس كلهم على جميع فوائد النبوة اللفظية والحالية وان كان فيهما ذكيا مع انه عم قد اوتي جوامع الكلم
فكان افصح العرب فيتفاوتوا واختلفوا بيانا فلو جوز النقل بالمعنى ربما يحصل التفاوت العظيم مع ان
الراوي يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظ الرسول عم بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوي

المرضي في لفظ الشارع

ايضا بالطريق الاولى لان المعتبر لفظ غير الشارع ولجاز ذلك في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك مفض
الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت ما
فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخير تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاول
وبين الاخر مناسبة ونقل عن ابي عباس احمد بن يحيى ثعلب انه يذهب بهذا المذهب ويقول ان عامة
الالفاظ التي لها نظاير في اللغة اذا حققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشيء لا يشاركها
صاحبتها فيه فمن جوز العبارة بعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه ومعنى
تخصيص الشيخ اياه بالذكر في قوله واظنه اي اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المتفرد لاستخراج
هذا الدليل والتبديل والتحريف في قوله فلا يؤمن في النقل التبديل والتحريف لمعنى واحد وهو
التغيير ويشكل الجمهور في تجويز النقل اي يحتجون في بعض الصور على الخصوص لا يحتجون على العموم
بما روى يعقوب بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله عم فقلنا له بابينا وامهاتنا
يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعناه منك فقال صلى الله عليه اذا لم تحلوا
حراما ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس بذكرا رايت بخط الامام الحافظ ابي رشيد الاصفهاني
واورده ابو بكر الخطيب البغدادي في كتاب الكفاية في معرفة اصول علم الرواية وبان الصحابة
في روايتهم بعض الاوامر والنواهي بالفاظهم مثل ما روى صفوان بن عسال المرادي ان النبي عم
كان يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الحديث وما روى ابو محذورة رضي الله عنه
انه امر على الموالي بالترجيع وما روى عامر بن سعد عن ابيه قال امر النبي عم بقتل الوزغ وسماه
فويسقا وما روى جابر رضي الله عنه انه عم نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص في العرايا وما روى
انس رضي الله عنه انه عم نهى عن بيع الثمار حتى تزهى وما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه صلى الله عليه
نهى عن بيعتين في بيعة وصفقتين في صفقة واحدة وما روى حكيم بن حزام او غيره انه عم نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص في السلم في شواهد لها كثيرة لا تحصى فحكوا معاني خطابه عم من غير
قصد الى اللفظ اذ لم يقولوا قال النبي عم افعلوا كذا ولا تفعلوا كذا وكانوا يسلكون ايضا الحديث
الواحد الذي جرى في مجلس واحد في واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ما روي في حديث الاعرابي
الذي بال في المسجد ودعا بعد الفراغ وقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا احدا انه عم قال له
لقد تحجرت واسعا وروي لقد تحظرت واسعا لقد منعت واسعا ومثل ما روي في الحديث
الذي رواه الخصم نضر الله امرا سمع ويروى رحم الله امرا وروي رب حامل فقه لا فقه له مكان غير فقيه
ولم ينكر عليهم احد في جميع ما قلنا فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز وما روي عن ابن مسعود انس
وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله عم كذا او نحو كذا او قريبا منه
او قريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع فكان اجماعا على الجواز ايضا وبانا نعلم بالضرورة
ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس وما كانوا يكررون عليها في

وبه

ذلك المجلس بل كلما سمعوها تركوها وما ذكروها الا بعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها
على تلك الالفاظ وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز ابدال العربية بالعجمية
فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية
فان قيل لا نزاع في جواز التفسير بالعجمية او بالعربية انما النزاع في انه لو لم ينقل اللفظ لما الا كونه حجة
ولم قلتم بانه بعد التغيير بلفظ اخر عربي او عجمي يبقى حجة قلنا لان سفراء رسول الله عم كانوا يبلغون اوامره
ونواهيه الى البلاد بلغاتهم ويعملون الشرع بالسنتهم وكان ذلك حجة بالاجماع ولقايل ان يقول
جواز التفسير بلغة اخرى لا يدل على جواز النقل بالمعنى لان في التفسير ضرورة اذ العجم لا يفهم اللفظ
العربي الا بالتفسير ولا ضرورة في النقل بالمعنى الا ترى ان تفسير القرآن بجميع اللغات جايز ونقله لا يجوز
بالمعنى بالاتفاق ثبت ان اعتبار النقل بالتفسير لا يصح وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود في باب
الحديث كالشهادة ولهذا كان النبي عم يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو
حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود منها المعنى دون اللفظ صح اداؤها
بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وساير ما تعبدنا فيه باللفظ
لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض بالاية
المنسوخة فلا يجوز الاخلال بشيء من الحروف المعتبرة ... في قول الشيخ ومثل الا ان يكون ... لا ... منه
غير معجز لانه اخر اي اذا لم يكن معرفة الاكثر مقصودا قوله ... في هذا الباب اي في النقل
بالمعنى ما يكون محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما فهم لانه في ... اشارة الى انه لم يرد
به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عم من
دخل دار ابي سفيان فهو امن هكذا ذكر الشيخ في شرح التقويم قال الغزالي رحمه الله انما جاز النقل
بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله عم على راس الركعتين
مكان ما روي عن جلس او اقام لفظ العلم مقام المعرفة او الاستطاعة مكان القدرة او الحظر مقام
التحريم ونحوها جوامع الكلم من الالفاظ التي يبين فيها جمع المعاني الكثيرة والاحكام المختلفة واختص
بها رسول الله عم فقد روي انه قال فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لي الغنائم
وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بي النبيون وانما ثبت ذلك اي
الترخص ببركة دعوة النبي عم اي دعائه وهو ما روي عن النبي عم انه قال ان ربي رضي الله عنه بابي
ارسل الي ان اقرا القرآن على حرف فرددت ان هون على امتي فرد الي الثانية اقراه على حرف
فرددت ان هون على امتي فرد الي الثالثة اقراه على سبعة احرف وتمام الحديث في المصابيح
غير ان ذلك الترخص الذي ثبت في كتاب الله رخصة اسقاط اي رخصة لا رتبة وهي
التي لم يبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة القصر للمسافر ورخصة الاباحة للجنب
فلم يبق لزوم رعاية النظم المنزل مشروعا ولم يبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية في العزيمة

واجزاء الثواب وسائر الاحكام لا ان يكون احد الامرين اصلا والباقي رخصة وهذا اي الرخصة التي
في نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى
من النقل بالمعنى بالاتفاق كما ولونه الصوم في حق المسافر من الافطار واولونه الصبر على القتل حتى
المكره على الكفر من اجراء كلمة الكفر واما القسم الثاني وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من
معناه فلا رخصة فيه اي فلا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلم باللغة من الفقه من خصوص او
مجاز ثم بيان انه احتماله اللفظ يعني اذا لم يكن فقيها ربما ينتقل الى عبارة لا يكون لها احتمال الخصوص والمجاز
مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من الموكدات ما يقطع احتمال الخصوص او المجاز مثل العبارة الاولى ان
كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم مثاله قوله عم من بدل دينه فاقتلوه فانه محتمل
العموم لان كلمة من تتناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمل وهو الخصوص اذ الانثى والصغير
ليسا بمراد منه بما عرف فلو لم يكن العامل عارفا بالفقه ربما ينقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص
بان يقال مثلا كل من ارتد فاقتلوه ذكرا كان او انثى وحينئذ يفسد المعنى وقوله عم لا وضوء لمن لم يسم
فانه موجب وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلو لم يكن
الناقل بالمعنى فقيها ربما ينقله بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بان يقال مثلا لا يجوز وضوء من لم يسم
فيتغير الحكم ويفسد المعنى وتعليله اي ابقاء هو مثله عموما او يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر
لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الخاص مقام العام صيغة ومعنى قوله واما القسم
الذي هو من جوامع الكلم فلا يؤمن فيه اي في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع بمعان فلا يجوز نقله
بالمعنى لكن مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود دون اللفظ لا يمكن
درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان يجب نقله باللفظ انه لم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف
بما كان في وسعه وذلك مثل قوله عم الخراج بالضمان اي غلة العبد المشتري التي حصلت قبل
الرد بالعيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله كما في باب الغريبين وفي المغرب الخراج
كل ما خرج من شيء فهو خراجه فخراج الشجرة ثمره وخراج الحيوان دره ونسله ونظيره قوله عم
بازاء الغنم [illegible] الاسلام البينة على المدعي واليمين على من انكر ومن المشايخ من لم
يفصل بين الجوامع وغيرها يعني ان كانت الكلمة الجامعة ظاهر المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز
نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعا لعلم اللغة والفقه
الشريعة لانه اذا كان كذلك يؤمن عن تغيير عن زيادة او نقصان يخل بمعنى الكلام كما في
الظاهر لكن هذا اي عدم الجواز الذي دل عليه فحوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز
لا ذكره في الكتاب قال شمس الائمة رحمه الله الاصح عندي انه لا يجوز ذلك لان النبي عم كان مخصوصا
بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت جوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما
كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه نقل ذلك النظم مؤديا الى غيره كما سمع
الكون

ان كان عادة

في النقل

سمع واذا نقله الى عبارة لم يامن القصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالقصور في النظم الذي هو من
الجواب عما قالوا ان النبي عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن التبديل والتحريف الا ان يجوز النقل في
الجوامع وانما يؤمن فيه عن التحريف والتبديل اذا جوزناه فيما لا يحتمل الا وجها واحدا والشرط ان يكون
الناقل عالما باوضاع الكلام وانما لا يعني ظاهر يشترط ان يكون الناقل جامعا عن العربية والفقه
واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التبديل والتحريف عادة وهو معنى قول الشيخ وفي تفضيل الرخصة حرج
عام اي اما الحديث فلا اشكال انه فيه لان الاداء كما سمع ليس بمتعسر فجاز نقل اللفظ بل يطلق ذلك
في نقل المعنى ايضا فان الشاهد او المترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى
كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر ليس سلمنا ان الاداء بحسب ما سمع انما يكون باللفظ في هذه الصورة
لرجوع الضمائر الى المقالة فلا نسلم ان فيه ما يدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عم دعا لمن
حفظ اللفظ وهذا يدل على انه امر مرغوب فيه لا على انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله تعالى اعلم

باب تقسيم الخبر من حيث المعنى

قسم الخبر في اول الباب بيان القسم الرابع على
يتضمن قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول وما يتعلق
به وشرع في بيان القسم الثاني الا انه كان هذا القسم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه
الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها في القوة لا باعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر
والمشهور وسائر الاقسام في الدلالة على المعنى سواء والاشكال في القوة امر معنوي لا صوري قوله
وقسم يحتمل عارضه دليل الصدق او تحكم اوجب وقفه اي يعارضه كونه حجة موجبة للعمل ما يوجب كونه
غير حجة ويمنع عن ايجاب العمل فيجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق وغيره اما الحقه النكير
من قبل راويه النكير اسم للانكار اي يلحقه انكار من قبل المروي عنه ويسمى راويا باعتبار نقله
الحديث عن النبي عم او عن غيره ومرويا عنه باعتبار نقل السامع عنه وفي الصحاح النكير والانكار
تغيير المنكر وكان المروي عنه بالطعن والتكذيب لغير المنكر الذي ارتكبه الراوي على زعمه قوله
اما اذا انكر المروي عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه ذكر الاختلاف في هذا الفصل
مطلقا وهو على وجهين اما ان انكر المروي عنه انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت
لك هذا الحديث لا اعرفه ويجوز ذلك ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من
الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب القدح في الحديث ولكن
لا يقدح ذلك في عدالتهما لان تيقن بعدالة كل واحد ووقع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك
كبينتين تكاذبتين تعارضتين لا يقبلان ولا يسقط عدالتهما فان لم تظهر يقبل رواية كل
واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول وذكر في القواطع اذا جحد المروي عنه وكذب
الحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال عن ظن
وان قال ما رويته اصلا يعني رد قول الراوي انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروي

للانكار

تط اوكذبت على اوانكر انكار جحود وتوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث

روايته ثم نسيه فلا تسقط رواية الراوي بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب الشافعي ومالك وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان يسقط الخبر بانكار راوي الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا لحرمة النكاح بعد انكارها حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا تبقى بعد الانكار حتى يحل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله واحتج من قبل بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام صلى لنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال لم انس ولم تقصر ثم قال اكما يقول ذو اليدين قالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك ثم سلم وفي رواية فاتم صلوته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليدين ثم لم يرد حديثه حتى قال اكما يقول ذو اليدين ولم يقبل ابو بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلولم يكن حجة بعد الرد لما عمل النبي عم هكذا ذكره في نسخة من اصول الفقه واظنها للشيخ قال الواقدي وهو ابن ثابت ذو اليدين عمير بن عبد عمرو وقيل اسمه عمير بن نضلة وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر وقال القتيبي ذو الشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذي اليدين عمير بن عبد عمرو وقال القتيبي يعمل بيده جميعا وقيل لعله الخرباق وبان رجال كل واحد منهما محتمل فان رجال المدعى عليه السهو والغلط ورجال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروي شيئا ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكر اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي بعد ثبوته بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه تحمل الراوي الرواية ومن اختلاف النوعين على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحمل فاذا انكر الاصل سقط التحمل ولا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع ان يرويه كذا في شرح التقويم واحتج من رده بما روي عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضي الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا في ابل الصدقة وفي بعض الروايات في سرية فاجنبت فتمعكت اي تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبي عليه السلام فقال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضي الله عنه راسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود

الحادثة ولم يتذكر هو ما رواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك وبان ينكر من العادة ان يرد الحديث بان كان الخبر غريبا في حادثة مشهورة فتنكر من الراوي اولى لان تنكره ادل على الوهم من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو منكر من خبر كان وذكر تكذيب دلالة والصحيح راجع على الدلالة وتحقيقه المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة بعد ثبوته بالاتصال بالرسول عليه السلام وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه ينبغي روايته للحديث او يصير هو جنابا نكاره وهو السافض لا يثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون الانفصال حجة كما في الشهادة على الشهادة وبانه اذا لم يتذكر لم يدر كان معفلا ورواية المغفل لا تقبل وهذا اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد منهما في حق نفسه فيحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره كما في المروي عنه واما حديث ذي اليدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبي عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ فعمل بعلمه لا بالخبر او الخبر الاخر انه لو لم يتذكر واخذ بقولهما لكان هذا تعليما منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير بعيد وتقليد في الاشياء غير جائز فكيف يجوز لغيره الاشياء او يتركه عمله عن حالة يشغل قلب عن بعض فعرف من غيره وعلى هذا عادات الناس انهم اذا علموا من احوالهم في الغفلة عن غيرهم وعلى هذا الجواز ان يثبت الخبر ان الراوي الاصل شطر في نفسه فان كان من اهل يجيل يا علته نسيانا وان كانت عادته ذكره محفوظاته فيتال روايته عنه وان كان ان يعمل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلما ينبغي الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكره بالتذكير لا يتذكر بني على الظاهر لا على النوادر كذا في التقويم **قوله** والحاكي يحتمل النسيان جواب عن قولهم النسيان يحتمل من المروي عنه بعين كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه والحفظ ممن سمع منهم ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك ثبتت المعارضة ثبتا وبها في الاحتمال فلم يثبت احدهما بدل عليه ان الانسان كما يعلم سماعه عن امره بيقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين سمعه فلا فرق بينهما بوجه كذا في التقويم ايضا لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جحود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فاما اذا كان انكاره انكار توقف وهو الذي وقع التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لا ادري فلا يكون الاحتمال في الفرع مثل الاحتمال في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا يتحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حسب الحصول غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوي الفرع اما ان يكون جازما بالرواية او لا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار او لا يكون فان كان الاول فقد تعارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني

في ما ان الاغلب (على الظن يقين) في روايته او الاغلب انكار روايته لولا امران على السواء او لا نقول شيئا من ذلك
والشبه ان يكون الخبر مقبولا في كل من الاقسام لكون الفرع جازما وان كان الفرع غير جازم
بل يقول اظن اني سمعته منك فان جزم الاصل بانه ما رويته لك تعين الرد وان قال اظن اني
ما رويته لك تعارضا والاصل العدم وان ذهب الى ساير الاقسام فالاشبه قبوله والقا
انه اذا كان قول الاصل لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احد جانبي الاخر فالمعتبر هو الراجح
قوله ومثال ذلك اي مثال الحديث الذي انكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن
عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قضى بشاهد ويمين
فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه بهذا
الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث
لانقطاعه بانكار سهيل وتمسك به بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني
ربيعة عني وشاع وذاع ذلك بين اهل العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على صحته
وهذا فاسد لانه ليس فيه ما دل على وجوب العمل به غايته انه يدل على جواز ان يعمل
الاصل بعد النسيان بحديث الفرع عنه وهو لا يستلزم وجوب العمل والجواز قوله
ومثل حديث عائشة رضي الله عنها روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب
الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها عن النبي عم انه قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل الحديث فذكر انه سأل الزهري ابن شهاب فلم يعرفه كذا ذكر يحيى بن معين عن ابن علية
عن ابن جريج فلما رده المروي عنه وهو الزهري لم يبق الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف ولم يشتغل بجواز
ان يكون قول محمد في هذا الفصل على خلاف قولهما لما دل عليه مسئلة ان ادعى من شهد على
القاضي بقضيته وهو الظاهر محمد ان يكون على وفاق قولهما الا انهم لم يجوز النكاح بغير ولي لحادث
اخر ورد في مثل قوله عم لا تنكح المرأة المرأة ولا المرأة نفسها فان الزانية هي التي تنكح نفسها
وقوله عم كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خاطب وولي وشاهدا عدل وقوله عم لا نكاح
الا بولي وشاهدي الا ان تلك الاحاديث عندنا غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما
روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله عم قال الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن
في نفسها واذنها صماتها وما روي عن علي رضي الله عنه ان امرأة زوجت ابنتها برضاها فجاء
اولياؤها فخاصموها الى علي فاجاز النكاح وقوله عم ليس للولي مع الثيب امر وغير ذلك من
الاحاديث التي ذكرت في الاسرار وشرح الاثار والمبسوط ورايت في نسخة نقلا عن خط
الشيخ الامام سيف الحق والملة والدين الباخرزي رحمه الله ان في زمانه امرأة نكحت نفسها
بغير اذن وليها على سليمان بن موسى الدمشقي صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل البخاري
اذا كان لا يعرف الا به من يتعدى بما سعد البنه تعالى بما الفه الوحيف وانا كان معمولا

متعدي

معادلا

ابن جريج

حادث

متعدي الى الاول بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى ويسألونك عن الجبال واسألهم عن القرية فعرفت بهذا
ان كلمة عن في قوله عن الزهري لم يقع موقعها وان الصحيح في قوله وسأل ابن جريج كما وقع في بعض النسخ لا وجه
له بل الصواب وسأل ابن جريج الزهري عن هذا الحديث قوله ومثال ذلك اي مثال الانكار المروي عنه في غير الحوادث
ما روي ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد رحمهما الله ان يروي عنه كتابا صنف محمد كتاب الجامع الصغير
واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف رحمهم الله فلما عرض على ابي يوسف استحسنه قال
حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطأ في روايتها عني فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسي هو فلم يقبل
ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره ولم يعتمد على اخباره عنه وصحح ذلك محمد اي اصر على ما
روى فلم يرجع عنه بانكاره وهذا دليل على ان محمدا رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروي عنه وهو انه
من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلاث وقيل هي اربع وقيل ست والاختلاف فيها
على اختلاف العرض وجميعها مذكور في اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله قوله واما اذا عمل بخلافه
عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه او فتواه بخلافه فلا يخلو من ان يكون قبل روايته للحديث وقبل
بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل
ان يكون تركه للخبر بوجه او يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب
ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع
اليه احسانا للظن به الا يرى ان بعض اصحاب رسول الله عم كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل
بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح الاية وان كان العمل والفتوى منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه
وذلك خلاف بيقين فان ذلك اي الخلاف جرح فيه اي في الحديث لان خلافه ان كان بناء على
الوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به اي بالحديث
لان المنسوخ او ما هو ليس بثابت ساقط العمل لاعتبار وان كان خلافه باطلا من حالته لقلة
المبالاة والتهاون بالحديث او الغفلة او النسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن
عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكل منهما مانع من قبول الرواية فان قيل انه انما صار فاسقا
بالخلاف مقتصرا عليه فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية قلنا
قد بلغ الحديث التابعي كما سمعه ولا يرى الرواية تثبت الاسناد اليه فكان بمنزلة ما اذا روى
في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم
يحترز ظهر انه لم يكن باتنه وقد روي عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما ان من كذب
في خبر واحد وجب اسقاط جميع ما تقدم من حديثه وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحصول في الفعل
كانا ثابتين قطعا فلا يبطل بالموت والجنون وان لم يعرف تاريخه اي لا يعلم انه عمل على انه قبل
البلوغ اليه والرواية او بعد واحد منهما لا يسقط الاحتجاج لان الحديث حجة في الاصل بيقين وقد وقع

قوله

الشك في سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او
البلوغ اليه لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل وحمله على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين
واجب ما لم يتبين خلافه وذلك مثل حديث عائشة رضي الله عنها او ترغب عن المنذر رحم مالك للمنذر بن الزبير
عبد الرحمن ابن […] المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ما كنت لارد امرا قضيته فقرت
حفصة عند المنذر […] عائشة رضي الله عنها انها زوجت بنت اخيها بغير امره وجاز […] وان العقد
بينهما حين اجازت فيه التمليك الذي لا يكون الا عن صحة النكاح وثبوته استحال ان يكون ترى
ذلك صحيحة ما روت ثبت فساد ما روي عن الزهري في ذلك كذا في شرح الآثار وذكر في غيره
فلما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة
من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل الخلاف ما روت اذ يقال لما انكحت فقد اعتبرت
جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لا يملك النكاح لا يملك الانكاح بالطريق الاولى
ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى ومثل حديث ابن عمر في رفع اليدين روى جابر عن
سالم بن عبد الله انه رفع يديه حذاء منكبيه حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع راسه فسالته
عن ذلك فقال رايت ابن عمر رضي الله عنهما يفعل ذلك وقال رايت رسول الله عم يفعل ذلك ثم روي […] فعله
بعد النبي عم خلاف ذلك على ما قال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا في التكبيرة
الاولى فعله بخلاف ما روى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلا تقوم به الحجة فان قيل ما ذكر
مجاهد يعارضه ما ذكره طاوس انه راى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روي عن النبي عم في ذلك قلنا يجوز انه
فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعد ما علم به وفعل ما ذكر عنه مجاهد وهكذا
ينبغي ان يحمل ما روي عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والا سقط اكثر الروايات كذا في شرح
الآثار قوله واما عمل الراوي ببعض محتملاته اي محتملات الحديث بان كان اللفظ محتملا
خصوصا دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فلا يكون ردا منه […]
لكن […] للجرح في الحديث هذا اي حمل الراوي بعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هي
الحديث وتاويله الاسعد ظاهر الحديث واحتماله لمعاني لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره لا
يكون احتماله حجة على غيره وجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه
وذلك اي الحديث الذي عمل الراوي ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضي الله عنهما المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا ليس للحديث شان ما وقع التفرق عنه يحتمل ان يكون المراد منه التفرق
في الاقوال بان قال البائع اذا قال بعت والمشتري اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول
وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم
القبول وهذا التاويل منقول عن محمد رحمه الله ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين احدهما
ان الرجل اذا قال بعت عبدي بكذا فلصاحبه […] ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم

قوله

اجتهاده

منقول عنه

له ان يقبل وهو منقول عن ابي يوسف رحمه الله والثاني ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع
قبل ان يفترقا بابدانهما فاذا افترقا سقط الخيار وهذا هو خيار المجلس فحمل هذا الحديث راويه وهو
ابن عمر رضي الله عنه على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقيله قام فمشى ثم رجع
ومثل الحديث في احتمال هذه المعاني المحتملة المذكورة منزلة المشترك وان لم يكن مشتركا حقيقة فلا
يبطل بهذا الاحتمال بتاويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه آخر مما اتضح له من الدليل ومن ذلك اي ومن هذا
القبيل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من بدل دينه فاقتلوه اي
الحق فكلمة من عامة تتناول النساء والرجال وقد خصه الراوي بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله
باسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما لا تقتل المرتدة فعلم ان الراوي خصصه والتخصيص ليس
بحجة على غيره وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث بيان اتفاقنا في هذا الاصل الا انا خالفناه في حديث
خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا لتاويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضي الله عنهما
بالرجال لنهي النبي عم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن
عباس هذا الحديث بالرجال والامتناع عن العمل به اي بالحديث مثل العمل بخلافه في كونه جرحا
عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام والمراد بالامتناع هو
ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه […] ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة في وقت
الصلوة ولا بشي آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لا عملا بخلافه ولو
اشتغل بالاكل والشرب في وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان في التحقيق كليهما واحد
لان الترك فعل مكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا
ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضي الله عنه العمل بحديث رفع اليدين في الصلوة
ورايت في المعتمد لابي الحسين البصري انه حكي عن بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وغيرهم ان
الراوي للحديث العام اذا خصه او تاوله وجب المصير الى تاويله وتخصيصه لانه لمشاهدته
النبي عم اعرف بمقاصده وقال ابو الحسن الكرخي المصير الى ظاهر الخبر اولى ومنهم من جعل
التمسك بظاهر الخبر اولى من تاويل الراوي اذا كان تاويله بخلاف ظاهر الخبر وان كان تاويله
احد محتملي الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله لانه حمل ما رواه
ابن عمر رضي الله عنه من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر وقيل
ان علم انه لم يذهب الراوي الى تاويله الا انه علم قصد النبي عم لذلك التاويل ضرورة وجب المصير
الى تاويله وان لم يعلم ذلك بل جوزنا ان يكون صار اليه لدليل لنص او قياس وجب النظر في
ذلك الوجه فان اقتضى ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه والا فلا وقد ذكر انا اذا علم انه ما
ذهب الى ذلك التاويل لنص جلي لامتناع الاجتهاد في خلافه وتاويله فلا يلزم المصير الى تاويله
[…] بالرواية عن النبي عم […] وان كان […] وعنه الراوي فكان […] اولى […]

ان الشافعي لم يعمل به

التمسك

باب الطعن اى باب ان يكون الحديث الذى طعن فيه من جنس ما
يحتمل الخفاء عن الطاعن او لا والقسم الثاني ما يلحقه من النكير من الائمة للحديث اما القسم الاول
وهو ما يلحقه طعن من الصحابة رضي الله عنهم فمثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عم
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حد زنا غير المحصن بغير المحصن وبهذا الحديث تمسك
الشافعي رحمه الله فجعل النفي الى موضع سنة وبين موضع الزاني مسافة السفر من تمام الحد ولم
يعمل علماؤنا به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لا انفي احدا
ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف لان الحد لا يترك لاجل الارتداد فعرفنا اذ ذاك كان بطريق السياسة
والمصلحة كما نفى رسول الله عم هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان المخنث لا يوجب النفي حدا
بالاجماع وكما نفى عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج منها حين سمع قايلة تقول هل من سبيل الى خمر
فاشربها او من سبيل الى نصر بن حجاج والجمال لا يوجب النفي ولكن فعل ذلك للمصلحة فانه قال
ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم اطهر دار الهجرة عنك وقال علي
رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة ولو كان النفي حدا لما سماه فتنة ومثله اى خروج الحديث من كونه حجة
لمخالفة بعض الائمة من الصحابة باعتبار الانقطاع نوهم انه لم يبلغه لانا لا نظن بالذين هم
ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا نظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عم بحال فاحسن
الوجوه فيه ان يحمل على انتساخه او علم ان ذلك الحكم لم يكن حتما قوله وكذلك لما امتنع عمر
اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرا كان للامام ان يقسمهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين
وله ان يمن عليهم احرارا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالخراج ولا يقسمها وقال الشافعي
رحمه الله لا بد من القسمة في الرقاب دون الاراضي لان النبي عم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذا
كان يفعل في كل بلدة فتحها ولعلمائنا رحمهم الله ان عمر رضي الله عنه لما فتح السواد قهرا
عنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية على رؤسهم والخراج في اراضيهم
مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله عم خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها
عرفنا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عم على وجه لا يجوز غيره في الغنائم اذ لو كان حتما لما
امتنع عنه وانما فعل ذلك بعدما شاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا
ثم جمعهم فقال اما اني تلوت آية من كتاب الله استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل ما افاء الله
على رسوله من اهل القرى الى قوله عز ذكره والذين جاؤا من بعدهم ثم قال ارى لمن بعدكم في هذا
الفيء نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على
رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن ياتي بعدهم من المسلمين ولم يخالفه في
ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بفقه الآية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعاني فلم يعتد
بخلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال

اللهم

اللهم اكفني بلالا واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا التطبيق ان يضم المصلي
احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه في الركوع ذكر الشيخ في السؤال لم يعمل باخذ الركب
اى بحديث اخذ الركب وذكر في الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور
في بعض الروايات الاخذ على ما روى عن عمر انه قال سنت لكم الركب فخذوا بالركب وقال عمر
رضي الله عنه يا معشر الناس سنت لكم الركب فخذوا بالركب وفي بعض الروايات الوضع على ما روى عن
وائل بن حجر انه قال رايت رسول الله عم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه وكذا في حديث ابن مسعود
رضي الله عنه وذكر في بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حميد الساعدي رضي الله عنه كان رسول الله عم
اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما لكنه اراد اى الوضع او الاخذ رخصة اى رخصة
ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة في التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على
الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار في السفر لا نفيا عليهم الاخذ
بالركب الا ان ذلك الى الوضع اى الاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة في السفر
ثم بقي العزيمة وهو التطبيق مشروعا اصلا وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم الا انه لم
يخف عليه ان سعد بن وقاص رضي الله عنه راى ابنا له يطبق فنهاه فقال رايت عبد الله يفعل فقال رحم الله
ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه ولان الشان انما يتخير بين العزيمة والرخصة اذا كان في العزيمة
نوع تخفيف وفي الرخصة كذلك كما في صوم المسافر فاما اذا لم يكن في العزيمة نوع تخفيف وفي
الرخصة كذلك تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس في العزيمة تخفيف وفي الرخصة نوع
تخفيف فانقلبت عزيمة قوله ومثال الاخر اى مثال القسم الاخر وهو ما يكون من جنس
ما يحتمل الخفاء على الراوي ما روى عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث
في القهقهة وهو ما روى زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال كان النبي عم يصلي باصحابه اذ اقبل
اعمى فوقع في بئر او زبية هناك فضحك بعض القوم فلما فرغ عم قال من ضحك منكم فليعد الوضوء والصلوة
ثم لم يوجب ما ذكر ابي موسى الاشعري انه شك جرحا في الحديث لان ما رواه زيد من الحوادث النادرة
ما يحتمل الخفاء على ابي موسى فلذلك لم يعمل به على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابي العالية
رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابي موسى كما في الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات
انه ترك العمل فالظاهر انه ما ذكره وحينئذ ثبت ثم في هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة
لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على
وجه حسن وقد امكن ههنا بان يحمل انه ما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع
فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به قوله واما الطعن من الائمة للحديث فلا
يقبل مجملا اى مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث
او ذاهب الحديث او مجروح الحديث او ليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب

عامة الفقهاء والمحدثين وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني وجماعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان
الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاستفسار
السبب اذ الغالب مع علم البصيرة انه ما اخبر الا وهو صادق في مقاله واختلاف الناس في اسباب
الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواضع الخلاف
في ذلك فلا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على
من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان يقال المعدل هو عدل
او ثقة او مقبول الحديث او مقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق ولعامة العلماء ان العدالة ثابتة
لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا في القرون الاولى وهي القرون الثلاثة التي شهد
النبي عم بعدالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد ما لا يصلح سببا
للجرح جارحا بان ركب الراوي صغيرة من غير اصرار او شرب النبيذ معتقدا اباحته او لعب
بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه وكذلك العادة الظاهرة في الانسان ان الخلو من عيب ما
فانه يعجز عن الاحتراز عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا من عصمه الله عز وجل ثم اذا استفسر
لا يكون له اصل يستند اليه فلا بد فيه من بيان السبب بخلاف التعديل لان اسبابه لا تنضبط فلا
تنحصر فلا معنى للتكليف بذكرها وقولهم العالم انه ما اخبر الا وهو صادق وقع مثاله غير مسلم
لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده وكذا قولهم الظاهر انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز
ان لا يعرف ذلك قال الغزالي رحمه الله والصحيح عندنا ان هذا يختلف باختلاف احوال المعدل
من حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت عدالته في نفسه ولم يعرف بصيرته
باسباب الجرح والتعديل استفسرنا عن السبب وذكر ابو عمرو الدمشقي في كتاب معرفة انواع علم
الحديث في هذه المسئلة ان البخاري قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس
وكاسماعيل بن ابي اويس وعاصم بن علي وعمرو بن مرزوق وغيرهم واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة
اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابو داود السجستاني وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح لا
يثبت الا اذا فسر سببه قال وقيل قد اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي
صنفها ائمة الحديث فيه وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان
ضعيف وفلان ليس بشيء وهذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط
بيان السبب يفضي الى تعطيل ذلك والجواب ان ذلك وان لم نعتمده في اثبات
الجرح والحكم به فقد اعتمدناه في ان توقفنا عن قبول حديث من قال فيه مثل ذلك بناء على ان
ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة بحث عن
حاله فقبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن مسهم
مثل هذا الجرح من غيرهم قوله وكذا مثل من طعن اي الطعن المفسر بما لا يصلح جرحا مثل

طعن

طعن من طعن في ابي حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه الى الخفاء ليأخذ كتب اسناده حماد عند
وفاته وكان يروي منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه
ذلك ويأباه كل الاباء دقة نظره في دقائق الورع والتقوى وعلو درجته في العلم والفتوى وقد طعن
الحساد فيه بحقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا في ذلك رسائل ولكن لم يزد طعنهم الا شرفا وعلوا ورفعة
بين الانام وسمو انتشار مذهبه في الدنيا واشتهر وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر وقد عرف من له
ادنى بصيرة وانصاف وجانب التعصب والاعتساف ان كل ما قالوه افتراء ومثاله عنه براء ولئن
سلمنا انه صحيح فليس فيه ما يوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا وغصبا بغير رضا مالكها او اخذها
برضاه فالاول منتف لان ذلك لا يليق بحال من هو دونه في العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام
فكيف يليق بحاله وان اخذها باذن المالك تملكا او عارية فاما ان روى منها شيئا او لم يرو فان لم يرو
فليس للطعن فيه مدخل وان روى فاما ان يروي منها ما سمعه من اسناده او ما اجاز له بروايته او روى
ما لم يسمعه منه ولم يجز له بروايته فالاول دلالة الا تعارض كما ذكره في الكتاب فلا يصلح سببا للجرح والثاني
كذلك لانه رواه بطريق الاجازة وهو طريق مسلوك صحيح عمل بها من رتبانه الاتفاق الاحكام وان حفظ
اعظم او معنا وحديث حفظه اي اجتهد لحفظه حذف حرف في واسند الفعل الى الحفظ مجازا او من ذلك
اي ومن الطعن الذي لا يصلح جرحا طعنهم بالتدليس التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري
وهو في اصطلاحهم انقطاع او خلاء في اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال في الصحيح وكتمان
هو ترك اسم من يروي عنه وذكر اسم من فوقه وذكر ابو عمرو الدمشقي ان التدليس قسمان احدهما
تدليس الاسناد وهو ان يروي عمن لقيه ما لم يسمعه منه موهما انه سمعه منه او عمن عاصره ولم يلقه موهما
انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحدا واكثر ومن شانه ان لا يقول في ذلك حدثنا ولا اخبرنا
وانما يقول قال فلان او عن فلان والثاني تدليس الشيوخ وهو ان يروي عن شيخ حديثا
سمعه منه فيسميه او يكنيه او ينسبه او يصفه بما لا يعرف به كي لا يعرف ثم قال فالقسم الاول
مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب وعن شعبة انه قال لان ازني
احب الي من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة في الزجر عنه والقسم الثاني امره اخف
وفيه تضييع للمروي عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال في كراهة
ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذي غير سمته غير ثقة او كونه متأخر
الوفاة قد شاركه في السماع منه جماعة دونه او كونه اصغر سنا منه او كون الراوي كثير الرواية
عنه فلا يحب الاكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة قال واختلف في قبول رواية
من عرف بالنوع الاول فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا تقبل روايته
بين السماع او لم يبين والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع
والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه وما رواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا

طعنه

قوله

كتمان

التوعير
راه دشوار كردن

من المدلس

واشباهها فهو صحيح قال وفي بعض الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جدا كقتادة
والاعمش والسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من الايهام بلفظ محتمل
فلاست الحسن به الحكم بقبول ما لم يفصح فيه الاتصال ورفع عنه الايهام وذكر غيره ان من عرف بالتدليس
وغلب عليه ذلك لم يقبل خبره باسم من يروي عنه اذا استكشف يسقط الاحتجاج بحديثه لان التدليس
منه تزوير وايهام لما لا حقيقة له وذلك يؤثر في صدقه وان اخبر باسمه اذا استكشف واضاف الحديث
اليه نا قال لا يسقط الاحتجاج بحديثه ولا يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا عرج
بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه ومثال من هو مشهور عنه وهو غير قادح قال علي بن خشرم كنا في مجلس سفيان
بن عيينة فقال قال الزهري فقيل له حدثكم الزهري فقال لا لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه عن الزهري
حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري مثل ايما ان التدليس هو مذهب اصحاب الحديث فيه ويتبين بهذا ان
التدليس بترك اسم المروي عنه لا يصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوي تسقط فيما ترك ذكره الا انه
عدل ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل يجري ذلك مجرى تعديله صريحا والصحابة كانوا يروون احاديث و
يتركون احاديث ويتركون اسامي رواتها كما ذكرنا في المرسل فلو كان ذلك يوجب سقوط الخبر
لما استجازوا ذلك وكذا التدليس بالكناية عن المروي عنه بما الشيخ تلبيسا لانه ادنى من الترك الا اذا
علم انه فعل ذلك لان المروي عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لا يقبل لانه خيانة وغش فيقدح في
الطعن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا
اذا استفسر فلم يفسر فاما العنعنة التي ذكرها الشيخ من التدليس فهي كذلك عند بعضهم
وليكن عند عامتهم هي ليست بتدليس فان ابا عمرو قد ذكر في كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذي يقال
فيه فلان عن فلان عده بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح انه
من قبيل الاسناد المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون
للصحيح في تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى الحديث وغيرهم ابو عمرو الداني المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل
على ذلك قال ومنهم من اشترط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبتت ملاقاة بعضهم بعضا
مع براءتهم عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك وذكر الحاكم
ابو عبد الله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعنعنة متصلة باجماع اهل النقل
اذا لم يكن فيها تدليس ومن ذلك اي ومما لا يصلح جرحا طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي اي
راوي الاصل وهو المروي عنه ولم يسمه اي لم يذكر اسمه الذي عرف به ولم ينسبه الى ابيه و قبيلته
فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني وهو اي قوله ابي سعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد
وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد وهو
الكلبي يدلس بهما انه ابو سعيد الخدري ومن نظائره رجلان بصريان اسم كل واحد منهما اسماعيل بن
مسلم حدثنا عن الحسن البصري احدهما يكنى ابا ربيعة كان متروك الحديث يروي عنه سفيان الثوري

ويزيد بن هارون وابو عاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد وكان ثقة يروي عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن
بن مهدي ووكيع وابو نعيم فتميز بينهما عند الرواة بالكنية . . . ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل
ابن ابان احدهما غنوي وهو غير ثقة والاخر ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق قوله حدثنا
الثقة من اصحابنا اراد به محمد بن ابا يوسف رحمهما الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما واحتج ان
التعديل على الابهام من غير تسمية المعدل بان قال الراوي حدثنا الثقة او من لا اتهمه او من اثق به هل
يكتفى به ام لا فعند ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب الحديث لا يكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد
اطلع غيره على جرحه بما هو جارح عنده او بالاجماع فيحتاج الى التسمية حتى يعرف وعند بعضهم
ان كان القائل لذلك عالما اجزا ذلك في حق من يوافقه في مذهبه وان لم يوافقه لا يكفي وعندنا
يكفي ذلك في حق الجميع لان العدل لا يحكم على احد بكونه ثقة الا بعد بحثه عن عدالته والتفحص عن اسبابها
فيصلح هذا منه كالتوسط وقال هو ثقة وحدثني من غير بيان سبب لان الكناية عن الراوي بعد
طعنهم بها لا يصلح للجرح لان الكناية عن الراوي اي عن المروي عنه كما يحتمل ان يكون لكون المروي
عنه متهما يحتمل ان يكون لاجل صيانته عن الطعن الباطل طائفة ولاجل الصيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع
في الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهي
للمعنى الثاني امر لا باس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوي ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون
المروي عنه متهما فليس كل من اتهم من وجه ما يسقط به حديثه اي ليس كل اتهام ما يسقط به جميع
روايات الراوي لان الاسباب الموجبة للطعن على نوعين ما يوجب عموم الطعن وما لا يوجبه فالاول
مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله
ودينه لما لم يمنعاه من الكذب في الروايات ايضا والثاني مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها
توجب رد ما رواه في حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولا توجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب
السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد ولا ترد بتهمة الكذب الا ما اختص بها وهو ما اتهم
به لانه لزوال العلة الموجبة للرد في غيره واذا كان كذلك لا يلزم من كنايته لاجل الاتهام رد ما
رواه لجواز ان السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع مثل الكلبي وهو ابو سعيد محمد بن السائب
الكلبي صاحب التفسير وسائل ابو النضر ايضا طعنوا فيه بانه يروي تفسير كل آية عن النبي عليه السلام
ويسمي زوائد الكلبي وبانه روي حديثا عند الحجاج فسأله عمن يرويه فقال عن الحسن بن علي كرم الله
عنهما فلما خرج قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لا ولكني رويت عن الحسن غيظا له
وذكر في الانساب ان الثوري ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابو النضر حتى لا
يعرف قال وكان الكلبي سبائيا من اصحاب عبد الله بن سبا من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت
وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملؤها عدلا كما ملئت جورا واذا راوا سحابة قالوا
امير المؤمنين فيها والرعد صوته والبرق سوطه حتى تبرا واصل منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا

كلام

عن ان كانه من ابناء

فرعن هذا الاخراليه فظيره الشك تردجميع شهاداته الفسق بعد البيالة الموجبة للرد

يصلون الصلوة على النجاسة مات الكلبي سنة ست واربعين ومائة واشباهم مثل عطاء بن السائب
وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابي عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم تقبل رواياتهم التي بعد الاختلاط
وقبلت التي قبله فما قال ويحتمل ما نقل عن الكلبي يوجب الطعن فما ينبغي ان لا تقبل رواياته جميعا
قلنا انما يوجب ذلك اذا ثبت ما نقلوا عنه بطريق القطع فاما اذا اتهم به فلا يثبت حكم في غير موضع التهمة
وينبغي ان لا يثبت في موضع التهمة ويشغلني ايضا الان ذلك يورث شبهة في الثبوت وبالشبهة
ترد الحجة ويتعين ترجح الصدق في الخبر فلذلك لم يثبت ادعينا لبس كل من اتهم بوجه ساقط الحديث
مثل الكلبي وعبد الله بن لهيعة والحسن بن عمارة وسفيان الثوري وغيرهم فانه قد طعن في كل واحد منهم
بوجه ولكن علو درجتهم في الدين وتقدم رتبتهم في العلم والورع منع من قبول ذلك الطعن في حقهم ومن
رد حديثهم اذ لو رد حديث امثال هولاء بطعن كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ
لم يوجد بعد الانبياء عم من لا يوجد فيه ادنى شيء يمكن الجرح به الا من شاء الله فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا
الطعن وحمل على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر **قوله** وقد يروى عن دونه في السن كرواية
الزهري ويحيى بن سعيد الانصاري عن مالك وقرينه اي مثله يقال فلان قرنه في الشيء اي قرينه اذا كان
مثله فيه وذلك على قسمين احدهما ان يروي كل واحد منهما عن الاخر كرواية الزهري عن عمر بن عبد العزيز
وروايته عنه ويسمى هذا مدبجا والثاني ان يروي احدهما عن الاخر ولا يروي الاخر عنه مثل رواية
سليمان التيمي عن مسعر وهما قرينان او من هو من اصحابه اي تلامذته كرواية عبد الغني الحافظ
عن محمد بن علي الصوري وكرواية ابي بكر البرقاني عن ابي بكر الخطيب البغدادي **واعلم**
ان عند اهل الحديث العلو في الاسناد سنة مرغوب فيها والنزول فيه مفضول مرغوب عنه لان
العلو في الاسناد يبعد الاسناد عن الخلل اذ كل رجل من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا
او عمدا ففي قلتهم قلة جهات الخلل وفي كثرتهم كثرة جهات الخلل لكن العلو المطلوب صحيح الاسناد
اذا وجدت الشرائط التي مر ذكرها ومن الرواة من هو لا صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة
اهل الحديث وان كان سند الحديث بسبب كثرة الوسائط فيه بالنسبة الى الرواة عمن هو فوقه دانيا
كان الكلام صحيح الكلام عن المروي عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى حديثا بسند نازل وانما
يعتبر هذا اي المذكور وهو الكلام عن المروي عنه خرجا في الراوي اذا استفسر الراوي عن المروي عنه
فلم يفسر كما بيناه **قوله** ومن ذلك اي ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنبا في الشرع
والتجافي المروة لانه اي محمدا قيل له ابي عبد الله اي يا ابا عبد الله الاستماع بيع فيل
لهم التحبب الى استماع الاحاديث لا الى اخلاق الفقهاء بخلاف اخلاق الزهاد دعا عليهم ان موسى
والعبد الصالح فان موسى عم لما كان من اهل التقوى لم يستطع صبرا على ما راى من العبد الصالح
من خرق السفينة وقتل الغلام واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع انه قد وعد له الصبر وقيل
لحسن في منزل القدوة ما يقبح في منزل الغزل حتى استحب للفقير الاخذ بالرخص تيسيرا على العوام

مثل التعرض على الحاكم والصلوة في اماكن الطاهرة ظاهرا بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع
في موضع حكموا بطهارته فيها ولا يليق ذلك باهل العزم لما الاخذ بالاحتياط واعمال العزيمة اولى بهم وبعكس
ذلك مرة اي يحسن في منزل الغزل ما يقبح في منزل القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة من
امور ظاهرها يخالف الشريعة صدرت عنهم بناء على تاويل وعذر ظهر لهم مثل ما حكي عن المنصور
الحلاج من قوله انا الحق وما حكي عن ابي يزيد البسطامي رحمه الله من قوله سبحاني ما اعظم شاني وما حكي
عن الشبلي رحمه الله من اتلاف المال والقائه في البحر وقوله وقد قال اي ان نكرا دليل على عدم صحة هذا
الطعن بركض الدابة وهو جنسها على العدو على ما روي عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث
فلان قال رايته يركض على برذون فتركت حديثه مع ان ذلك اي الركض من اسباب الجهاد
او من جنس السباق بالخيل الذي هو مندوب في الشرع على ما قال عم لا سبق الا في نصل او خف
او حافر فانى يجعل ذلك طعنا ومن ذكر طعنهم بالصغر بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل
والاداء جميعا ثم عند من اشترط اشاع الصبي احتلاما وما قدره الجمهور السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث
عشرة سنة فقال الشيخ لا يقدح الصغر عند التحمل في الرواية اذا كان الاداء عند التحمل
وقد مر هذا من قبل وذلك الحديث الذي طعن به لصغر رواته عند التحمل مثل حديث عبد
الله بن ثعلبة بن صعير العذري انه قال خطبنا رسول الله عم فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير او
كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابي
سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام او صاعا من شعير او صاعا من تمر
او صاعا من اقط او صاعا من زبيب لان ابا سعيد من اكابر الصحابة وكان عبد الله بن ثعلبة صغيرا
قد راى النبي عم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما ان كثيرا من الصحابة تحملوا في صغرهم وقبل
ذلك منهم بعد الكبر وان الشافعي رحمه الله اخذ بحديث النعمان بن بشير في اثبات حق الرجوع للوالد
فيما يهب لولده وقد روي انه حمل ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لا يكون طعنا عند الفقهاء الصحيح
في نسبة عبد الله العذري من العدوي قال ابو علي الغساني في العدوي في نسبته كما قال احمد بن
صالح المصري تصحيف انما هو من بني عذرة وذكر في المغرب العذري وهو في الحلواني الاسم وهو
النسب المنسوب اليها عبد الله بن ثعلبة بن صعير العذري ومن روى العدوي فكانه نسبه الى جده
الاكبر وهو عدي ان صعير العذري كذا في معرفة الصحابة لابي نعيم والصحيح هو الاول ولذلك
قدمناه ابدل الصغر اي الصغر في الرواية قد مر هذا حديث عبد الله بن ثعلبة على حديث ابي سعيد
الخدري رضي الله عنه الا انا اي الحديثين ستويا في الاتصال الى النبي عم لان حديث عبد الله مع صغره
مثل حديث ابي سعيد في صحة النسبة الى النبي عم ان بعض اصحاب الحديث حديث ابي سعيد من قبيل
المرفوع فانهم قالوا قول الصحابي كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا انه يضاف الى زمان رسول الله عم يكون
من قبيل المرفوع وان اضافه الى زمانه عم فكذلك عند ابي بكر الاسماعيلي وجماعة وعند الحاكم

لي عبد الله وغيره من قبيل المرفوع وكحديث ابي سعيد من القسم الاول ومثال اي حديث عبد الله أشْتُ
متنًا اي ادلّ على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث ابي سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة قال
خطبنا رسول الله صلعم فقال في خطبته ادّوا صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر
ممن هو مفترض الطاعة وهو الرسول عم وليس حديث ابي سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو
الصحابة وهو انه قال كنا نخرج وذلك ليس يوجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل القاع
كان بطريق الوجوب لجواز ان يكون اداء نصفه بطريق الوجوب واداء تمام الباقي بطريق التبرع والاتفاق
اي ذلك اي الى حديث عبد الله حديث ابن عباس رضي الله عنهم وهو ما روي انه قال اخرجوا صدقة
صومكم فرض رسول الله صلعم هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او نصف صاع من قمح على كل حر او مملوك
ذكر او انثى صغير او كبير **قوله** ومن ذلك اي ومن الطعن الذي لا يقبل الطعن بعدم اختراق الرواية
واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعي في القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار الى المتواتر
والمشهور والغريب والمستنكر في التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بتصحيح الاخبار
وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض في هذا المضيق ويحيل على اهله فان من خاض فيما ليس من شأنه
افتضح عند اهله وهذا طعن باطل لعدم الاعتياد لان العبرة للاتقان لا للاختراق وربما يكون
اتقان من لم يحقق الرواية اكثر من اتقان من اعتاد بها واما طعنهم على القاضي الامام ابي زيد بغير متوجه
لان ما ذكره امر كلي وبيان اصطلاح لا حاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحيحها
وسقيمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى نصيب من المحصلين وكيف
يخفى عليه ذلك مع غزارة علمه ومهارته في كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا
كيف لم يطعنوا في غيره من الاصوليين الذين لا ممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعي وغيرهم حيث
ذكروا في كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مما ذكره القاضي الامام رحمه الله اذا صح الاتقان
سقطت العادة اي اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم يلتفت اليها بعد **قوله** وقد يقع الطعن
بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين في ابي يوسف
رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف
همته اليه لابد ان يقع خلل في حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة
الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان في الراوي الباع من غير واحد وقد ذكرنا بعضه اي
بعض ما يصح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبائر والاصرار على الصغائر
ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه
بعد بلوغه اياه وتحرجه من طلبه اي وجوه الطعن في الصحة في مظانها اي في مواضعها من كتب
الجرح والتعديل التي صنفها ائمة الحديث ومظنة الشيء موضعه وما لفه الذي يظن كونه فيه **قوله**
لا تعارض في الشرع وضعا ولا تناقض فالتناقض عند من لا يجوز تخصيص العلة وجود الدليل في بعض

اعني الطعن

الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف
المدلول لا لمانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض
يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض للدليل فهذا هو الفرق بينهما الا ان كل
واحد منهما في النصوص يستلزم للآخر لان تخلف المدلول عن الدليل لا لمانع يكون ذلك المانع معارضا
للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد منهما فالحاله يتحقق
التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما والظاهر انهما مترادفان ههنا اذ ذكر اي التعارض والتناقض
من علامات العجز لان من اقام حجة متناقضة كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا
اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن
المعارضة والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به وانما يقع التعارض بين هذه الحجج اي التناقض اي التناقض
الذي يستلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لابد من ان يكون متقدما
فيكون منسوخا والمتاخر ناسخا ولما لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يتمكن التعارض في الحكم حقيقة فلابد من بيان هذه الجملة اي التعارض
وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغيره ذلك وهذا اي الذي نشرع فيه **باب**
المعارضة اي بابها **قوله** وهذا الفصل اي فصل بيان المعارضة اربعة اقسام
في الاصل اي باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت في الحجج الاربعة او في
غيرها وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وحمار
وغيرها ليشترط فيه اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه
كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان يحصل بالكل
لا يحصل الانسان الا بالاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط
فيه اشتراك مورد التقسيم وركن المعارضة كما ان ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به وانه
يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما في هذه الصورة
فان ما فسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كما قيل ركن المعارضة تقابل الحجتين
لتحقق التعارض والتقابل والتدافع اذ لا تقابل بين الضعيف والقوي بل يترجح القوي كالمشهور
لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور وقيد تنفيان الحكمين اي نحو نفيهما لانهما اذا كانا
متفقين يتأيد كل دليل بالاخر فلا يقع التعارض وذكر اي اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان
المضادة والتنافي بين الشيئين لا يتحقق في محلين لجواز اجتماع المتضادين في محلين حسا وحكما
كاجتماع السواد والبياض في محلين وكاجتماع الحل والحرمة في المنكوحة وامها لان الموجب
واحد وهو النكاح وكيف اذا كان شيئين لا في وقتين لما ذكر في الكتاب ويندرج فيه ذكر اتحاد
الحال ايضا فان اختلافهما من قبيل اختلاف المحل او اختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا

يكون

لان التناقض في الكلام في غاية
الاصطلاحات هو اختلاف
كلامين بالنفي والاثبات بحيث
يقتضي لذاته ان يكون احدهما صادقا
والاخر كاذبا وهذا مرجل فقال
فيكون كلاهما المعنى

قوله

وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة في المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة في شخص واحد في وقت واحد بالنسبة الى الولد والوالد قال شمس الائمة رحمه الله ومن الشرط ان كل واحد منها موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للاخر اذا عرف التاريخ بينهما فتحقق التعارض بين الايتين والسنتين ولا يجري بين القياسين لان احدهما لا يجوز ان يكون ناسخا للاخر فان النسخ لا يكون الا عن تاريخ وذكر الاعتضاد القياسين وابين اقوال الصحابة رضي الله عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فالرواة لا تثبت بالاحتمال وكان الراي من واحد لا يصلح ان يكون احدهما ناسخا للاخر فكذا من اثنين وقد سمى بعض العلماء التعارض الذي ذكرنا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان في النفي او الاثبات تسميا متناقضين يعني ان يكون احدهما اذا صدق الاخر كذب ولا يتحقق هذا التناقض الا بوحدة المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمار مربح ومشوى لا يناقضه قولك الحمار لا يربح ولا يشوى اذا اردت به بيع الحمار وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكره مختار اي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس مختارا يعني انه مخلى ورأيه وشهوته ويندرج فيما ذكرنا ما ذكروا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان وزيد ليس بجالس اي في زمان او مكان اخر كان المحكوم فيه الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد ابو خالد وقلت ليس ابا بكر او قلت الخمر في الدن مسكر اي بالقوة ~~الاول ابو عمرو في الثاني ابو خالد للخمر~~ الذي ليس بمسكر اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران وقلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغايران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود كان المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وربما يجمع شرطان لا يغاير احد الكلامين الاخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات فيمنع احدهما ما يثبته الاخر بعينه في ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت **قوله** وحكم المعارضة كذا اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع منهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وبأحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالاخر والترجيح لا يمكن بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما عمل انه منسوخ واذا انتفى وجب المصير الى دليل اخر يمكن اثبات الحكم لان الحادثة التي تعلق بها اذا لم يكن فيه ذكر النصان بيانا قطعها فلا بد من طلب دليل اخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين الايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم يوجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة وذكر نوعان اقوال الصحابة والقياس ثم عند من اوجب تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به وجب المصير الى اقوالهم او الى ما لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكر الشيخ في شرح التقويم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قول الصحابي لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض القياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم عبارة الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابي والقياس يكون على الترتيب لا على التساوي وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة اي الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابي فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما وقيل معناه على الترتيب في الحجج بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم في ذلك وذكر في بعض الشروح وانما قال وبين السنتين الحاق قول الصحابي اولا ثم الى القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين السنتين لان قول الصحابي في شبهة السماع مقدم على القياس وعند العجز اي عند العجز عن المصير الى دليل آخر على الترتيب الذي ذكرنا بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق بالنصين كما سيجيء بيانه فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ثم يمكن في النوع الاول ان كان التعارض بين الايتين فالمصير الى السنة وان كان بين السنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والى القياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجملة في هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح فيما سوى ثم المصير الى السنة في تعارض الايتين والمصير الى اقوال الصحابة او القياس في تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوي ثابتا في عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد او اكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالاخر ويسلم الاخر عن المعارضة فيتمسك به ولا يجب المصير الى ما بعد من الادلة وعند بعضهم لا عبرة لكثرة العدد وقلته في التعارض وسيأتي بيانه ان شاء الله عز وجل ثم بين نظير التعارض بين الايتين والمصير الى السنة قوله عم فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلاة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق فانه نفي الحرج عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد في القراءة في الصلاة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقوله عم في الحديث المعروف فاذا قرأ فانصتوا ولا يعارضه

قوله عم لاصلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل لنفي الجواز او نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض
بين السنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي عم صلى صلوة الكسوف
كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وقراتين مثل قوله وار
جلكم بالنصب والجر وقوله حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف ولا اشكال في انه لا يقع التعارض
بين القراتين لانه انما يقع بتجهل الناسخ والمنسوخ ونسخ احدى القراتين بالاخرى لنزولهما في وقت واحد فلا
يتحقق شرط النسخ وهو زمان يمكن فيه من العمل او الاعتقاد لانا نقول لا نسلم نزولهما في وقت
واحد بل الاولى بالقراءة الثانية ناسخة لحكم الاولى في زمان يمكن الجمع منهما الا انا لم نعرف الاول من الثاني
وقع التعارض بينهما كما يقع بين الايتين قوله لان القياس لا يصلح ناسخا اي لا يصلح ناسخا للحكم
اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلانه لا بد ان يكون الناسخ مثل المنسوخ او مثله ولا ادنى من
الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ بيان لانتهاء مدة حسن المشروع
ولهذا لابد من ان يكون منها من الامدخل للراي في معرفة انتهاء حسن المشروع ولا يعقل
والقاصر في المعاني المودعة في النص لنصا وبيان ذلك اي بيان عدم التعارض بين القياسين
بعض المواضع قوله لا تعارض بين القياسين انهما لا يسقطان بل يجب العمل باحدهما بشرط
التحري اذا احتاج الى العمل وان لم تقع الحاجة الى العمل يتوقف فيه وهو اعتقادنا وعندنا ان نفي العمل
بايهما شاء من غير تحر ولهذا اصل له في مسلة واحدة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان
رويتا عن اصحابنا في مسالة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحديهما صحيح والاخرى
فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما كالحديثين الذين رويا عن رسول الله عم بروايتين مختلفين
فانه عم قد قالهما في زمانين ولكن لم نعرف الثابت من الاخير كذا ذكر ابو اليسر رضه وحاصل
ما ذكرنا ان التعارض يجري بين النصين اللذين يحتمل النسخ منهما ولا يجري بين القياسين بل
يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام الشيخ دليلا على هذا الاصل فقال ان تعارض القياسين
كذا ويتبين ما ذكر القاضي الامام في التقويم ان النصين لا يتعارضان الا والاول منهما منسوخ
لا يجوز العمل به لكنا جهلناه والجهل لا يطلقنا عملا شرعيا والاجتهاد عمل شرعي ولما القياسان
يتعارضان على ان كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة للعمل به اصاب المجتهد به الحق
عند الله او اخطاه ولما كان كل واحد منها حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل
لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما
في اخصال ما يقع به التكفير قلنا قد بينا ان القياس حجة صحيحة في حق العمل فاما
القياسان كان كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق
لان الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه فالعلة المؤثر لا يدل به ما هو ظاهر فلا

دليل

بلا دليل عليه كما قال عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب
حجة في ذلك معيار عما يشهد به قلبه ولما ثبت ان القياس حجة في حق العمل دون الاصابة ثم انهما حجتان
في العمل بهما ثبت التخيير من غير تحر كما في الكفارات وتحقق ان الحق عند الله واحد صار احدهما صوابا
فيجب ان يسقط لان احدهما خطا والاخر صواب ولا يدرك ايهما الصواب كما في النصين لم يسقط
ويسقط فعلنا بالحكم فيه رايه ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ في شرح التقويم
قوله فاما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه اي من قبل الجهل بالدليل الذي يجب
العمل به لان فكر في القياس بوضع الشرع اي دليل وضعه الشرع لاجل العمل وان وقع خطا فان الشرع
وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد في المنصوص ويميز الوصف المؤثر ويحافظ شرائطه فيكون
كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلا يكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه فاما في الحقيقة اي
اصابة الحق حقيقة فوقوع العلم فلا سبيل بضعف الشرع طريقا اليه فيكون سبب التعارض
الجهل من هذا الوجه الا انه اي لكن القياس لما كان حجة على عمل اي اجتهاد اخطا المجتهد او اصاب
وجب التخيير اي الحكم بالتخيير لاعتبار شبهة الخفية اي النظر الى كون كل واحد منهما حجا في حق
العمل ووجب العمل بشهادة القلب طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما
بشهادة قلبه وليس له ان يعمل بالقياسين جميعا كما قال ابن فيه لان الحق لما كان واحدا كان العمل
بهما في العمل جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر لانه اي المذكور وهو شهادة القلب دليل
لطلب الحق عند الضرورة وهي انقطاع الادلة كما في اشتباه القبلة وعندي والفراسة نظر
القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر الاسم من قولك تفرست فيه خيرا اي اصبت
وتوهمت وهو يتفرس اي يتثبت وينظر وهو من رجل فارس النظر وانما اورده اي العلم والقدرة
قوله عم اتقوا فراسة المؤمن واما فيما يحتمل النسخ اي التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة فبجهل
محض اي بناء على جهل محض بالناسخ بلا شبهة اي بلا شبهة حقيقة في كليهما في حق العمل بل الحق
ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا قوله وان القول بتعارض القياسين يقع اذا قلنا
بتحقق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتيب حكمه عليه وهو التساقط ويؤدي ذلك
الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ان وقعت ولا يمكنه ذلك الا بدليل
واصل القياسين حجة عند الله تع [illegible] فكان العمل باحدهما على [illegible] انه حجة خفية
اولى من العمل بلا دليل [illegible] الضرورة فاما في تعارض الحجتين من
الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليه الدليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة
وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ قوله
ومثال ذلك اي النظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط
وثبوت التحري بشرط الضرورة في تعارض القياسين مثلنا الانا من الشربين [illegible] فاذا

كان معه اناءان من الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحري للوضوء لما امكنه اقامة الفرض بالبدل وكذلك لا يجوز له الوضوء باحدهما بالتحري وبدونه وهذا نظير تعارض النصين ونظير تعارض القياسين مسئلة الثوبين وهي ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب اخر طاهر ولا ماء يغسله به فانه يتحرى ويصلي في الذي يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الصلوة فجاز له التحري لهذه الضرورة وعن ابي في مسئلة الاناءين لو احتاج الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم ماء اخر طاهر كان له ان يتحرى لان الماء لا خلف له في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحري للشرب الا ترى انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحري الى اصابة الطاهر ما هو اولى بالجواز لو صحبه ان في مسئلة الاناءين لو كانا نجسين لا يجوز التيمم بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلف وهو التراب وفي مسئلة الثوبين لو كانا نجسين يجوز له الصلوة في احدهما وتحري وذلك لانه ليس للستر او الثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحري الذي فيه اصابة الطاهر ما هو القضا وقوله لضرورة الوقوع في العار بلا دليل معناه انه لو لم يعمل بالتحري لا يمكن العمل بالدليل لانه يحتاج الى ان يصلي فيهما فيبنى على ان الاصل فيه الطهارة اذ لا يجوز له ان يصلي عريانا في هذه الحالة بالاتفاق لوجود ثوب الطاهر من وجه كما لا يجوز له الصلوة عريانا اذا وجد ثوبا ربعه طاهر لا غير لوجود الثوب الطاهر من وجه باعتبار ان الربع حكم الكل في بعض العقود والعدول عن العمل بالدليل لما ليس بدليل بل عدم ما ذكرنا على عدم جواز التحري ووجوب التيمم في مسئلة الاناءين مذهبنا وعند الشافعي يتحرى ويتوضأ بما يقع التحري عليه انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا في حال العجز عن استعمال الطاهر قطعا ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحري فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية للتراب ولانه متى صلى بتوضأ بالماء الذي تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجه ومتى صلى بالتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على اصله فكان الاول اولى وانا نقول ان الوضوء حجة ضرورية فلا تظهر الا عند فقد التحصيل من كل وجه وقد امكن التحصيل بالخلف فلا يكون التحري حجة في هذه الحالة وقوله انه جعل خلفا حال العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز ثابت لانه لا يمكنه الاستعمال الا بالتحري وشرع الخلف يمنع عنه لان حل الصلوة بتيمم على تعدم الطهور مطلق لا بعدم طهور من وجه ودم مقدار الحرف ان الخصم جعل شرع التحري مانعا من ثبوت الخلفية للتراب لان العجز الشرط للرخصة قد وقلنا التحري ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه ضرورة فتقدم سائر الادلة فاذا كان له خلف مشروع منع ظهور حجية التحري فثبت العجز فاذا

لا يمكنه اعتبار التحري حجة الا عند فقد الحلف لان الحلف اقوى من التحري كذا في اشارات الاسرار لابي الفضل رحمه الله وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء او كانت الغلبة للنجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاواني الثلاثة نجسا والاثنان طاهران يجب التحري بالاتفاق لان الاعتبار للغالب وباعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه ما هو له فيما اذا كانا سواء او كانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم الا ان الامام محمد رحمه الله يقول تيممه في حال عدم الماء يقين وان لم يرق اجزاه ايضا لانه عدم الة الوصول الى الماء الطاهر وذكر الطحاوي رحمه الله انه يخلط الماء ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لا ينقطع فانه يسقيه دوابه ويشربه عند الضرورة وبعض المتاخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالاناءين جميعا احتياطا لانه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث فاذا كان يتمكن من ازالة اغلظ الحدثين لزمه ذلك كما في سور الحمار يؤمر بالتوضي به مع التيمم احتياطا ولسنا ناخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضيا بما يتيقن بنجاسته ومنجسا اعضاءه ايضا خصوصا الراس فانه بعد المسح بالماء النجس لا يطهر بالمسح بالماء الطاهر فلا معنى للامر به بخلاف سور الحمار فانه ليس بنجس ولهذا لو غمس الثوب فيه جازت صلوته فيه ويستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا في المبسوط وكذلك اذا اشتبهت القبلة عطف على مسئلة الثوبين اي وكان من باب الثوبين العمل بالتحري عند الاشتباه تعارض القياسين ان الصواب في الحقيقة واحد منها لا امر الاجتهاد دون ان يكون كل واحد صوابا في حق العمل به فكذا الصواب من جهات الكعبة واحد في الحقيقة ان كانت كل جهة صوابا في انتقال الحكم اليه عند الاشتباه او لما قلنا في موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب في مسئلة القبلة في الحقيقة واحد من الطرفين او من الجهتين لان الكعبة ليست الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الابتلاء بايجاب التحري كما في مسئلة القياسين حتى لو توضأ الى جهة عند الاشتباه من غير تحر لم تجب عليه اعادة الصلوة لان التحري صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لا تجزيه صلوته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلوته لان فرضية التحري للمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه

قوله واذا عمل بالرأي يعني اذا ثبت له الخيار في تعارض القياسين وعمل باحدهما بالتحري لم يجز نقضه اي نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسنة بان ظهر نص على خلافه فتبين ان العمل كان باطلا حتى لم يجز نقض حكم امضي اي اتم بالاجتهاد مثله اي باجتهاد مثله وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه لان الاول اي العمل الاول رجح بالعمل به اي تقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيه لان الحكم يحققه

حاشية: لما تعذر العمل بهما وتعارض الدليلين لا يجوز العمل باحدهما الا بمرجح ... مقر عن دليل النص ... على انه طاهر ...

حاشية: ... ودليل جاز العمل عند الضرورة فلا يحتاج الى العمل بالتحري

قوله [في الهامش]: من اشتبهت عليه القبلة بانقطاع الادلة يعمل اصابة الكعبة ... غيرنا الى جهة ما من غير تحري لما قلنا يعني ان

بمرجح

علة

ل

العمل بعض العلم بكونه حجة وصوابًا ظاهرًا ومن ضرورته ترجح جانب الخطاء في الاخر بلا تجوز
نقض ما ثبت بالدليل الاقوى على ما هو اضعف منه وقوله ولم ينقض التحري بالنقض التبع
جواب عما يقال انكم قد قلتم ان الاجتهاد لا ينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل فوقه ثم في اشتباه القبلة
لم ينقض ما ادى اليه التحري بدليل فوقه بان يتعين انه كان مخطئًا للقبلة بالتحري كما ينقض حكم امضى بالاجتهاد
اذا ظهر نص بخلافه فاجاب بان ذلك النقض حادث ليس نقضًا بعين هذا النقض لم يكن
موجودًا عند الاجتهاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما
حدث بعد العمل بالاجتهاد فلا يؤثر ذلك في ابطال ما مضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد في
حياة النبي عم ثم نزل النص بخلافه لم يؤثر ذلك في انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودًا وقت
الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبي عم افتدى من اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل النص بخلافه وهو
قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض ولم يؤثر ذلك في ابطال ما مضى لما ذكرنا
فكذا هذا على ان العمل بالاجتهاد في زماننا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينقض لان الموجب للبطلان
كان موجودًا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليه وهو الطلب قائمًا الا انه خفي عليه لتقصيره
في الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص هذا هو الكلام في ابطال ما [illegible]
فيما مضى فاما الكلام في العمل بالقياس الاخر في المستقبل فعلى ما ذكر في الكتاب ان الحكم المطلوب
بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل او الانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد
الاخر اذا انتهى رايه اليه والا فلا اي وان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لا يجوز العمل بالاجتهاد
~~الاخر اذا انتهى~~ على خلاف الاول في المستقبل الا لو قلنا بجواز ذلك لتصويب كل قياس لما ثبت
انه اذا تحرى وعمل وجعل التحري حجة لضرورة صار الذي عمل به هو الحق عند الله بدليل التحري
والاخر خطأ فاذا جوزنا العمل بالاخر صار هذا هو الحق عند الله ايضا فاذا كان الحكم مما يحتمل
التعاقب والانتقال فلا يلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس في الحوادث وقد استقر
رايه في هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزم العمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاول
قوله وكذلك سائر المجتهدات اي كما يعمل بتبدل التحري في المستقبل في مسئلة
القبلة يعمل بتبدل الراي في المجتهدات القابلة للانتقال في المستقبل ايضا اذا استقر رايه
على ان الصواب هو الثاني لان تبدل الراي بمنزلة النسخ فيعمل به في المستقبل ولا يظهر بطلان الماضي
كما في النسخ الحقيقي وهذا اذا لم يتصل به حكم الحاكم فان اتصل به حكم فلا يعمل بتبدل الراي في المستقبل
ايضا كما لا يعمل به في الماضي لان القضاء الذي نفذ في محل لا يقبل الانتقال الى محل اخر فيلزم ذلك
المحل ايضا واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال بيانه اذا ادى
اجتهاد مجتهد الى ان الخلع فسخ مثلا فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده ولزمه تحريمها
ولم يجز له امساكها على خلاف اجتهاده الحادث وكذلك تحريم الوطئات السابقة ولو حكم الحاكم

حاكم

نحو

بصحة النكاح بعد ان خالعها ثلاثا لا يعتبر اجتهاده لم يعرف منهما ولم ينقض اجتهاده الثاني بصحة النكاح
في المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطربت الاحكام ولم
يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين واما الذي لا يحتمله اي لا يحتمل الانتقال فرجل صلى في ثوب على
تحري طهارته حقيقة اي وقع تحريه على ثوب هو في الحقيقة طاهر او تقديرا اي صلى في ثوب بالتحري
وهو في الحقيقة نجس لكن الشرع حكم بجواز الصلوة فيه فثبت طهارته تقديرا ومعناه ان الرجل وقع في
الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة او الاخر ربعه او اكثر منه طاهر فصلى في
احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا ثم وقع اكبر رايه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة او تقديرا لم
يجز ان يصلي في الثاني لانه لما ثبت طهارته حقيقة او تقديرا بدليل موجب للعمل لانا لما حكمنا بجواز الصلوة
في الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثاني وهذا الوصف
اي نجس الثوب وصف لا يقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبتت في محل لا تتحول عنه الى
مكان اخر ولا يرد الشرع بتحولها لان الشرع لا يرد بتغيير الحقائق ولو قلنا بصحة التحري ثانيا كان
حكما بفساد العمل به اي بالتحري الاول بعد ما امضيناه انه ليس من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الى جهة
الحكم بان تلك الجهة هي جهة الكعبة الا ترى انه لو تبين الخطأ جازت صلوته فكان تحريه الى جهة اخرى مصادفا
محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك هو الثوب الاول حتى انه لو تبين فيه
النجاسة يلزمه الاعادة بيانه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز في حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع
على الدابة والصلوة في الثوب الذي فيه نجاسة كثيرة لا تجوز في حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعين
صفة الطهارة في ذلك الثوب والنجاسة في الثوب الاخر والاخذ بدليل الحكمي واجب ما لم يظهر خلافه وعلى
هذا قال محمد رحمه الله في المبسوط ولو لم يعلم ان في احدهما نجاسة حتى صلى الظهر في احدهما وفي
الاخر العصر ثم صلى في الاول المغرب وفي الاخر العشاء ثم نظر فاذا في احدهما قذر ولا يدرى انه هو الاول
او الاخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر في احدهما
جازت صلوته باعتبار الطاهر فلزم الحكم بطهارة ذلك الثوب وبنجاسة الثوب الاخر فكل
صلوة اداها في الثوب الاول فهي جائزة وما اداها في الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة
المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر
يسقط قوله ومثال القسم الثاني وهو تعارض الاصول عند العجز من القسم الرابع وهو حكم
المعارضة اي هو رابع الاقسام المذكورة في اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل تعارضت
في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس لان مثله وجب تعارض الاصول كما ذكر في الكتاب ثم قيل في بيان
التعارض ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى رضي الله عنه روى ان النبي عم
حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي عم اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك
اشتباها في لحمه ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف

قوله

الصحابة رضي الله عنهم فيه ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان يكره التوضي بسؤر الحمار
والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان الحمار كان يعتلف القت والتبن
فسؤره طاهر لا باس بالتوضي به والقياس لا يصلح شاهدا اي لاحد الجانبين او مثبتا للحكم ههنا
لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء اذ القياس ~~لا يصلح شاهدا اي لاحد الجانبين او مثبتا الحكم ههنا لانه~~
~~حيث~~ تعذر به الحكم الا للاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالراي باطل ولهذا الحمار اطلق
حرم المدينة وكون الحكم لا يثبت بالقياس كما سياتي بيانه ان شاء الله عز وجل وما نحن فيه من هذا
القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر في الكتاب هذا هو المذكور
في عامة الكتب ويؤيده ما ذكر في الاسرار في مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندي
في حالة مشكل وليس بحرام بات وكذا السؤر عندنا لا فرق بينهما في حكم التحريم والنجاسة
بوجه الا ان فيه اشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق
اذا لم يثبت ترجح احدهما على الاخر وقد ثبت رجحان للخبر الموجب للحرمة على الخبر الموجب
للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكر الشيخ بعد هذا الورقة ايضا فينبغي ان
يحكم بنجاسة سؤره ايضا الا ترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار
الحل والحرمة في لحمه باعتبار ترجيح الحرمة كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب ما روي ان
النبي عم قال له كل من سمين مالك وذلك محمول على اكل الثمن فما عرف او على حال الضرورة على ما روي في
بعض الروايات انه قيل للنبي عم انه قد اصابتنا سنة ولم يبق من مالنا الا الحمر فقال كلوا من سمين
مالكم واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة في الحجتين والاتحاد في المحل وكذلك ادعاؤهم ان
القياس لا يصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه نصب للحكم في هذا المحل غير مسلم ايضا لان ذلك فيما
لم يوجد له اصل يقاس عليه فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب في النجاسة
بعلة حرمة الاكل او بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف فلا يكون هذا نصبا للحكم ابتداء الا ترى
ان سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة في الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب في النجاسة
ولم يكن ذلك نصبا للحكم ابتداء فكذا هذا الا ان الاصح في بيان التعارض ما ذكر في الكفاية ان الاخبار تعارضت
في طهارة سؤره ونجاسته فان ابن عمر رضي الله عنه روى ان النبي عم سئل انتوضا بما افضلت
الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان النبي
عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة
ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق فينبغي ان يكون طاهرا اذ
العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغي ان يكون نجسا اذ اللبن نجس في اصح الروايتين
واذا ثبت التعارض في الدلائل وتحقق العجز عن العمل بها ثبت الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب
تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا ينجس ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان

نجسا

والحمر

شمس الائمة البيهقي

نجسا لان الطهارة والنجاسة كانت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه
حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة
فان الحمار يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه
لا يدخل المضايق التي تدخل الهرة فلو انعدمت الضرورة اصلا لكان سؤره نجسا لحرمة لحمه كسؤر
الكلب لان الكلب خارج الابواب لا داخل الدار والبيوت ولو تحققت من كل وجه لكان
الماء طاهرا وطهورا كسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب
المصير الى ما كان ثابتا والثابت قبل التعارض شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة
في جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقي مشكلا فلا يطهر ما كان نجسا ولا
ينجس ما كان طاهرا بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته واخر بطهارته فانه لا يصير مشكلا
لان الاصل ههنا بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيء واحد وهو الطهارة فوجب المصير اليه فبقي
الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الاصل بعد التساقط شيئان الطهارة في الماء والنجس في
اللعاب فبقي مشكلا فان قيل لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين
لزمهم ان يحكموا بانه لا يزول واحد منهما بالشك قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية
عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا
ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها لا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد
الاصلين اهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه فيها
لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم فان قيل هلا سقط استعمال
الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لا عبرة كما في مسئلة الاواني التي مر تقريرها
قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء مطهر بيقين ووقع الشك في زوال
هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا فاما في مسئلة الاواني
فاحدهما نجس بيقين كما ان الاخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الاحتراز عن النجس كما وجب
استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز
عن النجس فلذلك سقط استعمالها ووجب المصير الى الخلف وان قال وجب ان يسقط
ايضا احترازا عن النجاسة كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا
لانا قد تيقنا ان الطاهر لا يتنجس به كما في تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كما يحتمل ان يكون طاهرا
لانا تيقنا ان الطاهر لا يتنجس به فلا يكون في ترك استعماله احتراز عن النجاسة ولهذا لو وجد
مطلقا لم يجب عليه غسل الراس بعد ما توضا به فقوله سؤر الحمار طاهر يشير الى ان الشك في طهوريته لا
في طهارته وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله ووجه ما ذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلا يعدم
هذا الوصف بالشك فكان السؤر طاهرا غير طهور وهو منصوص عليه في غير موضع اي كونه طاهرا

كان

في مواضع كثيرة فقد ذكر في كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لا يوكل لحمها او عرقها ثوبا فصلى فيه اجزاء الصلوة وان فحش وعن ابي يوسف رحمه الله لعاب الحمار اذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزته وان فحش وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لو غمس فيه الثوب لجوز الصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول ما يوكل لحمه وعند بعضهم الشك في طهارته لان اللعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا ما لم يغلب اللعاب عليه ولو كان نجسا كان الماء نجسا كسؤر الكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما تنجس الثوب والعضو لان المتنجس لا يزول بالشك لا لانه طاهر حقيقة ولو كان هذا الاختلاف لفظيا لان من قال الشك في طهورته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا ينجس ووجب الجمع منه ومن التوضي لا انه ليس في طهارته شك اصلا الا الشك في طهورته انما نشا من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته قوله وكذلك عرقه اي كسؤر الحمار عرقه في كونه طاهرا وهذا ظاهر الرواية وهو الصحيح لان النبي عم كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فلا بد من ان يعرق الحمار ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهر لمن يركبه وذكر في شرح الجامع للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله في لعاب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب او البدن عن ابي حنيفة رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية الامالي وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان عرق الحمار نجس الا انه عفي لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد وهكذا روي عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدوري رحمه الله ان عرقه طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط قوله ولبن الاتان اي كحكم سؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان لبن الاتان طاهر ولا يوكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية نجس كذا في المحيط وذكر الامام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام وليس فيه ضرورة فسمى مشكلا لما ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك غير متيقن بطهارته ولا نجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لا يجوز ان يكون شيء من احكام الشرع مشكوكا فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في حقيقته او انه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط لا انه يعني به الجهل اي لا انه يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا قوله وكذلك الجواب في الخنثى اي مثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال الجواب في الخنثى المشكل ايضا وهو الشخص الذي له ما للرجال والنساء ولم يوجد فيه ما يترجح احد الجانبين على الاخر في الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله لتعارض الجهتين وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط في موضعه فيجعل بمنزلة الاناث في البعض على ما يدل عليه الحال في كل حكم فقال اكثر النصيبين في الميراث اعني نصيب الرجال والمراة لكن نساء له فلا ست بالشك ويتاخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطا والخنثى

ولا المراة لانسان ولا يتجالد بل يشتري امة تختنه من ماله او من مال بيت المال على ما عرف في كتاب الخنثى والالف فيه للتانيث كما في حبلى وبشرى وكان معنى ان يقال الخنثى المشكلة ويونث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التانيث بوصفه وضميره تغليبا للذكورة وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى في وخناث قال الشاعر لعمرك ما الخناث بنو قشير بنسوان يلدن ولا رجال قوله وكذا جوابهم جواب علمائنا في المفقود فانه لما عارض حيوته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حيا في ماله حتى لا يورث عنه لان حيوته كانت ثابتة فلا تزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لا يرث عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلا يثبت بالشك ايضا قوله ومثل ما قلنا من الفرق بين ما يحتمل المعارضة من النصوص وبين ما لا يحتملها من القياس وافوال الصحابة ما اذا اوقع الطلاق او العتاق في محل مبهم بان قال لامراتيه احديكما طالق او قال لامتيه احديكما حرة وما اذا اوقع الطلاق او العتاق في محل معين ثم نسيه بان قال لاحدى امراتيه انت طالق او لاحدى امتيه انت حرة ثم نسي المطلقة والمعتقة فان في المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشا عن الجهل المحض بل في القائلين وقد كان تعيين المحل مملوكا له شرعا كما في ابتداء الايقاع فباشر الايقاع اسقط الذي هو الخيار في اصل الايقاع ولم يسقط ما كان له من الخيار في التعيين فبقي ذلك الخيار ثابتا له شرعا وهو معنى قوله لان ورود الابهام محل يحتمل التصرف اي متى اوقع اصل الطلاق او العتاق مبهما بقي شيء اخر يحتمل التصرف اي الايجاد من قبل المالك وهو تعين المحل ومعناه بعد ما اوقع اصل الطلاق فيه فمحل التصرف فيه فصلح الملك اي بقاء الملك في المحل دليلا لولاية الاختيار وهو كالقياس لما كان كل واحد حجة في حق العمل ثبت فيه التخيير وفي المسئلة الثانية لا يثبت الخيار لان الطلاق او العتاق قد نزل في احدهما وخرج المحل عن حكمه والتعارض وقعت في حقه من المحلين لجهله بالمحل الذي عينه عند الايقاع وجهله لا يثبت الخيار له شرعا ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها الى غير محلها كما في تعارض النصين لا يثبت بناء على الجهل بالناسخ لا يثبت الخيار اذ لو ثبت لكان فيه صرف الحقية عن الحجة الى ما ليس بحجة قوله واذا عرفت ركن المعارضة يعني لما علمت ان ركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء وان شرطها اتحاد المحل والوقت لما بينا وجب ان يخرج عليه اي على ما عرفت كيفية المخلص عن التعارض على سبيل العدم اي على وجه يعدم به من الاصل بان يقول لا نسلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة في الحجتين او عدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل او الوقت الى اخر ما بينا فاذكر من خارج حكم المعارضة هو المخلص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو المخلص منها على سبيل المنع مثل المحكم تعارضه المجمل او المتشابه فان قولهم ليس كمثله شيء محكم في نفي المماثلة فلا تعارضه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لا يساويه ركن المعارضة وهو التساوي في الحجية

ولو استدل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بعموم قوله تعالى واحل الله البيع لا يمكن للخصم
ان يعارضه بقوله عز اسمه وحرم الربوا لانه لا يجوز ان يعارضه الطاهر كما في بعض الشروح
ومثل الكتاب او المشهور من السنة مثل قوله عليه السلام فاقرءوا ما تيسر من القرآن لا يعارضه
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ومثل قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه
خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة في الحجتين قوله واما الحكم فكذا انما
يطلب المخلص من حيث الحكم الذي يثبته احد الدليلين غير ما ينفيه الاخر ليتحقق
التدافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند العقل بان يثبت احدهما ما يثبته الاخر لا يثبت التدافع
لامكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيقتضي المؤاخذة في الغموس وقوله عز وجل
جلاله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان يقتضي لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة
ولغو لا مؤاخذة فيه والاية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها من اللغو والغموس
ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست
في الغموس فائدة اليمين المشروعة بل خلت عنها لانها شرعت لتحقيق البر والصدق وقد
فاتت ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه
وليست في الغموس اي كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد بحكمه كبيع الحر فكانت الغموس
داخلة في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا
اللغو اي اللغو المذكور في المائدة ولم يتناول داخلة تناول الغموس بالحلف فاذا كان كذلك
يتحقق التعارض بين الايتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذ الاولى توجب المؤاخذة
فيها والثانية تنفيها عنها فتخلص عنه بان اختلاف الحكم بان يجعل المؤاخذة المثبتة وهي
المذكورة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل
فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة في الاخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الاخرة خلقت للجزاء
والمؤاخذة حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار الابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بالمحن تطهيرا وينعم على
العاصي استدراجا والمؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا باسباب ثم فيها ضرر لتكون
زواجر عنها كلها لصلاحنا فلا يتمحض مؤاخذة لحق الله تعالى وانما يتمحض في الاخرة فيصرف المطلق
من المؤاخذة الى المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة في سورة المائدة
في قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اي المراد منها نفي المؤاخذة
بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فيكون الحكم الا

لان من شرط المعارضة اتحاد الحكم

اثبته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل
التدافع ثم الشافعي رحمه الله نفى التعارض بطريق اخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الاية الاولى على المؤاخذة
بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة في الاية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى وحمل العقد
المذكور في الاية الثانية على كسب القلب اي العزم والقصد لان العقد الذي هو ضد الحل الذي يطلق على قصد
القلب وعزمه على الشيء كما يطلق على ربط احد الكلامين بالاخر يقال عقدت على كذا اي عزمت
واعتقدت كذا اي قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر عقدت على قلبي بان يكتم الهوى
فصاح وناداني غير قابل فوائم بما كسبت قلوبكم مفسر لا يحتمل الا القصد فيحمل المحتمل على المفسر
فيكون الغموس على هذا التاويل داخلا في العقد لا في اللغو فتجب فيها الكفارة والدليل على صحة هذا التاويل
انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حنث فقال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
وقال ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ولم يقل اذا حنثتم والحاصل ان الكفارة تجب بنفس اليمين الا في الغموس فحاصل
كلامه ان معنى الايتين واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها في الغموس والمعقودة فقال
الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذي بينا لا يصح ان يحمل البعض على البعض اي
يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة المقيدة لان فيه تعليلا في النص
فانا متى حملنا احد اللفظين على الاخر كان تكرارا وحمل كلام صاحب الشرع على الافادة ما امكن اولى من حمله على
الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفي الحبل بالاخر
والعقد الشرعي يسمى عقدا لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالاخر وارتباط الكلام بمحل الحكم اركان
الكلام واحدا وعزيمة القلب لا يرتبط بها ولا توجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد فعله فقد
يتكلم بلا نية فانطلق عليها اسم العقد يكون مجازا او صفة ان الاية قرئت بالتشديد كما قرئت
بالتخفيف وبالتشديد لا يحتمل عقد القلب اصلا فيحمل القراءة بالتخفيف على ما يوافق القراءة
الاخرى ومنه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد وذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله
انه تعالى نفى المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها المؤاخذة بالاثم
ونفاها في الاية الاخرى عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسرها هاهنا بالكفارة فكان بيانا ان المراد
في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا فلا يلزم تسليم البيان وابتعاد
بكل نص على حدة دون ضرب النصوص بعضها في بعض وتعقيب البعض بالبعض فعلى هذا لا يكون
الغموس داخلا في اللغو ولا في العقد فلا تجب فيها الكفارة ولا يثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ
اثبت التعارض بان جعلها داخلة في اللغو ليمكنه ايراده في هذا الفصل وقوله لان المؤاخذة
تتصل بقوله سقط التعارض او متعلق بمحذوف وهو لما كانت الغموس داخلة في اللغو كان البعض
من النصين مثبتا في اليمين الغموس الا انه يدفع باختلاف الحكم لان المؤاخذة الى اخره قوله
واما المحل ان اي دفع التعارض باختلاف المحل فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد

العقد

والتخفيف فان القراءة بالتخفيف تقتضي ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر من الحيض
او على ما دونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقراءة
بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر من الحيض او على
ما دونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعي رحمهم الله لان التطهر هو الاغتسال والقول
به غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشي الى غاية وبين انتهائه دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه
يرتفع باختلاف الحالين اي بان يحمل كل واحد من القرائتين على حال فيحمل القراءة بالتخفيف على
الانقطاع على اكثر من الحيض لانه انقطاع متيقن وحرمة القربان ثبتت باعتبار قيام الحيض
لا بامر ما عتزا الذي يعني الاذى بقوله عز اسمه قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فبعد الانقطاع على اكثر
من الحيض لا يجوز تراخي الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدي الى جعل الطهر الذي هو ضد الحيض حيضا وهو
ناقض وابطال للتقدير الوارد في الحيض او يؤدي الى منع الزوج عن حقه وهو القربان بدون العلة المنصوص
عليها وهي الاذى وكلاهما فاسد وتحمل القراءة بالتشديد على الانقطاع على ما دون اكثر من الحيض لان في
معنى الحالة لا يثبت الانقطاع متيقنا لتوهم ان يعاودها الدم ويجوز ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى
فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم
الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبي ذكر ان ثلاثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله عم قالوا ان
المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لا يحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملنا ها على ما ذكرنا
من الحالين انقطع التعارض فان قيل قوله فاذا تطهرن في القرائتين يأبى هذا التوفيق
لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم لكان ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن
ثبت ان المراد هو المنع من القربان الى الاغتسال في القرائتين اي حتى يطهر بالانقطاع حتى يطهرن
بالاغتسال قلنا لما ثبت ان حق الزوج لا يؤخر الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لان الحرمة
الفساد يحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجيء بمعنى تفعل من غير ان يدل
على صنع كتبين بمعنى بان اي ظهر وكما في قوله تعالى في صفات الله تعالى تكبر وتعظم والمراد به صفة يكون باطنا
الفعل اليه لكن شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه
توضأن اي يحل القربان للصلوة كذا في عين المعاني وذكر في شرح التأويلات ان الاية محمولة
على ما دون العشرة لان الغالب في النساء ان يمتد حيضهن الى اكثر من الحيض ولا يقتصر
على الاقل لكونهن ناقصات العقل والدين كما قال النبي عم في صفة النساء هن ناقصات
العقل والدين وفسر نقصان دينهن بان تحيض احديهن في الشهر ستا او سبعا وصفهن جملة
بنقصان الدين فعرف النقصان في جملتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو الغالب في جملتهن والخطاب
ينصرف الى ما هو الغالب فدل ان المراد من الاية هو النهي عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون
العشرة وبه نقول في القرائتين جميعا اما في القراءة بالتشديد فظاهر واما بالتخفيف فلان

الانقطاع فيما دون العشرة لا يثبت الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه لما ذكرنا فكان المراد من الطهر
الاغتسال ايضا فلهذا قرئ في القراءة بالتخفيف فاذا تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع لا يحصل الا
قوله وكذلك قوله اي وكما ان القرائتين في الاية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر يدفع
ذلك التعارض باختلاف الحال فكذا القرائتان في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها
متعارضتان لان الخفض معطوف على الرأس يقتضي وجوب مسح الرجل كما عندك هو مذهب الروافض
والنصب معطوف على الوجه يقتضي وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فيتعارضان
ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ما ذكر في الكتاب وهو قوله ذلك حال تعالى استقيم
الحمل على هذا الوجه لان الله امر بالمسح على الرجل على قراءة الخفض او على الخف اذ لم يقل
وامسحوا برؤسكم وخفافكم فاذا صح ذلك اي حمل قوله الخفض على المسح بالخف وان اضيف
المسح على الرجل لان الجلد لما قام مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح
القدم فصح اضافة المسح الى الرجل وارادة الخف منها في بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة
غسل القدم اي الجلد لما قام مقام بشرة القدم كان المسح مضادا ببشرة القدم تقديرا كان
الغسل يضادها بشرة القدم حسا فيصح اضافة المسح الى الرجل وقد ذكر الرجل
الخف فانه وهي المسح لا يضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤسكم وخفافكم
لا يوهم جواز المسح على الخف وان كان غير ملبوس في اضافته الى الرجل وارادة الخف
ازالة ذلك الوهم وما ذكر الشيخ مولفنا وبعض العلماء انهم اثبتوا شرعية المسح
على الخف بالكتاب بهذا الطريق فاما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون
الكتاب وهو المذكور في المبسوط والهداية وعامة الكتب فانه لو كان ثابتا به لكان مغيا الى الكعبين
كالغسل وما قيل يحتمل انه مغيا الى الكعبين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقي اصل المسح لا يخلو
عن ضعف لان النسخ انما ثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ
ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال
مثل قلق الصبح ولو كان ثابتا بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه ثم عند هؤلاء القراءة
بالخفض وان كانت معطوفة على الرأس فهي موجبة للغسل ايضا وانما اريد بالمسح الغسل في حق
الرجل بطريق كلمة ومن ذكر الشي بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقولهم فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وقول الشاعر قالوا اقترح شيئا
نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وللتقارب بين الفعلين اذ كل واحد منهما
امساس العضو بالماء والمتوضي لا يقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال
مسحت للصلوة اي توضأت ويقال طفق مسحا بالسوق والاعناق اي غسل اعناقها
وارجلها غسلا حقيقيا فيه ازالة الغبار عنها لكرامتها عليه ولا فيه جميع الحقيقة والمجاز ولا

حقيقة المنع قد اريدت بقوله وامسحوا فلا يجوز ان يراد به الغسل الا انا نقول انا اريد الغسل بالمسح
المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا برؤسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور
صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان قيل اي فايدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التقدير عن
الاسراف المكروه فان الرجل مظنة للاسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا ليتمسح ولكن لينبه على
وجوب الاقتصار في صب الماء عليها كذا في الكشاف قوله وذلك مثل قول ابن مسعود المتوفى عنها
زوجها اذا كانت حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد
الاجلين اي باطول العدتين لان كل آية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي الله عنه
هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الاخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تاخر قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن عندي حتى دعي الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما كما علم من المباهلة في المباهلة في اللعنة ويروى لا عنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم منا كذا في
المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه الاخر دليل النسخ ولم ينكر علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا
فيما بينهم ان المتاخر من النصين ناسخ للمتقدم قوله واما الذي ثبت دلالة الى اخره اذا اجتمع المبيح
والمحرم نقل عن عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يتطارحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالقياسين
عند كل واحد منهما على المرتبة والعلم بتقدم احدهما انما يبطل ان لو كان نعرفي ان المبيح لم يتقدم بعضهم
على البعض وهو القواطع ان منصور السمعاني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الاباحة ففيه
وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة واحدة والثاني
والوجه الاخر وهو الاصح ان الحاظر اولى لانه احوط وعندنا ترجح المحرم لقوله عم ما اجتمع الحلال
والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولقوله عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا ريبة في جواز ترك
هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا وانما الريبة في جواز فعله فيجب تركه ولما روي عن عمر وعلي
رضي الله عنهما انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما آية وحرمتهما آية والتحريم اولى ان طلق
احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسيها يحرم عليه وطي جميعهن بالاتفاق ترجيحا
للتحريم ولما ذكر في الكتاب من كون المحرم ناسخا لانا نعلم انهما وجدا في زمانين اذ لو كانا في
زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لو كان الحاظر متقدما
يتكرر النسخ ولو كان المبيح متقدما لا يتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاحتمال
الذي فيه احتمال وهو معنا ان الحاظر ناسخ سواء تقدم او تاخر لانه اما ناسخ للاباحة الاصلية
او للاباحة العارضة والمبيح يحتمل الامر ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية ~~وبعد اباحة تعارض~~
~~والمبيح~~ لا ناسخا لها فكان العمل بما هو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل وهذا اي جعل الحاظر
ناسخا للمبيح بنا على كذا اختلف العلماء في الاشياء التي يحتمل ان يرد الشرع باباحتها
وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون

منهم وكثير من اصحاب الشافعي رحمه الله الى انها على الاباحة وانها هي الاصل فيها حتى ان
من لم يبلغه الشرع ابيح له ان ياكل ما شاء من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله في الاكراه حيث قال
لو تهدد بقتل حتى ياكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خشيت ان يكون اثما لان اكل الميتة
وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي وهو قول الجبائي
وابنه ابي هاشم واصحاب الظواهر وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ومعتزلة بغداد
انها على الحظر حتى من لم يبلغه الشرع لا يباح له شيء الا ما يدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال
عن مكان الى مكان وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لا توصف بحظر ولا اباحة
حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغي ان يتوقف ولا يتناول شيئا فان تناول شيئا لا يوصف فعله بالحظر ولا
بالاباحة قال عبد القاهر البغدادي وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع
لم يستحق بفعله من الله تعالى ثوابا ولا عقابا والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور رحمه الله فانه
ذكر في شرح التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حظ له في معرفة هذا القسم
بل فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا بقدر ما يحتاج
اليه للبقاء ووجه القول الاول انه تعالى غني على الحقيقة جواد على الاطلاق والغني الجواد لا يمنع
ما له عن عباده الا ما كان فيه ضرر فتكون الاباحة هي الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة بعوارض
ولم يثبت فيثبت الاباحة ووجه القول الثاني ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف
في ملك الغير لا يثبت الا باباحة المالك فما لم يثبت الاباحة يثبت على الحظر لقيام سببه
وهو ملك الغير ووجه قول الواقفية ان الحرمة او الاباحة لا تثبت الا بالشرع فقبل
وروده لا يتصور ثبوت واحدة منهما فلا حكم فيها بحظر ولا اباحة ثم الشيخ رحمه الله اختار
القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء
في اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عم واوحى اليهم
بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلائق
ولم يكلفوا بشيء ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقي
على ما كان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى اي مهملا في زمان من الزمان اول البشر
آدم عم وهو كان صاحب شرع قد اتى بالامر والنهي والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده
عن دليل سمعي وان لم يصح بحيث يحتاج الى تحريه بالنظر كما قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير
اي وما من امة فيما مضى الا جاءهم منذر واذا كان كذلك تعذر القول بجواز الاباحة اصلا على
الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال بجوازها اصلا في زمان الفترة وهو الزمان
الذي بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة والحرمة قد بقيتا في الاشياء بالشرائع الماضية
وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة في زمان الفترة فيما بين الناس فبقيت الى

بعث الدليل الموجب للحرمة في شريعتنا فهذا هو المراد بكون الاباحة اصلًا الا انها اصل على
الاطلاق وفي الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه لا يتصور القول بالاباحة او الحظر او الوقف
قبل وجود الخلائق لان هذه الاحكام بالنسبة اليهم وبعد ما وجدوا ولم يتركوا سدى في
زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة وبعينه في شرح التاويلات في هذه المسئلة
ومحل الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه دليل السمع او في زمان الفترة
وذكر عبد القاهر البغدادي وممن اختار الوقف مذهب ابي الحسن الاشعري وضرار بن
المرسي وبه قال اكثر اصحاب الشافعي مع قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما
تكلموا في هذه المسئلة على تقدير كونها لا على تقدير حصولها وذكر ابو اليسر في آخر هذه
المسئلة والصحيح من الاقوال ان ما يجوز ان يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود
الشرع او في حق من لم يبلغه الشرع لا يوصف بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا
لا يوصف بالحل والحرمة كفعل من لا يدخل تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على
الاباحة بالاجماع ما لم يظهر دليل الحرمة لان الله تعالى اباح الاموال بقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا والانفس والاطراف على الحرمة لانه تعالى الزمهم العبادات ولا يقدرون على تحصيلها الا بعصمة
عن الاتلاف والعصمة لا تثبت الا بتحريم اتلاف الانفس والاطراف جميعا قوله وذلك اي ترجيح
المحرم وجعله ناسخا للمبيح مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ما روي عن عائشة
رضي الله عنها انه اهدي لها ضب فسألت رسول الله عم عن اكله فكرهه فجاء سائل فارادت ان
تطعمه اياه فقال لها اتطعمين ما لا تاكلين فدل انه كرهه لحرمته اذ لو لم تكن كراهته للاكل للحرمة
لامرها بالتصدق كما امرها في شاة الانصاري بقوله اطعموها الاسارى وما روي عن عبد الرحمن بن حسنة
انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة فطبخنا منها فان القدور لتغلي بها اذ جاء
رسول الله عم فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبناها فقال ان امة من بني اسرائيل مسخت دواب في
الارض واني اخشى ان تكون هذه فاكفئوها والمبيح ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان
النبي عم سئل عن الضب فقال لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه
وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما اكل الضب على مائدة رسول الله عم ومن الآكلين ابو بكر
رضي الله عنه ورسول الله عم كان ينظر اليه ويضحك فنحن رجحنا المحرم على المبيح وجعلنا
دليل الاباحة على ما كان قبل التحريم وحرم لحوم الحمر الاهلية وروي انه اباحها كما في
مسئلة السؤر فجعلنا المحرم والمبيح فيه تعارضا فالمبيح حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه
انه سئل عن الضبع اصيد هو فقال نعم فقيل ايؤكل لحمه فقال نعم فقيل اشيء سمعته من
رسول الله عم فقال نعم والمحرم حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله عم نهى عن
اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير فرجحنا المحرم لما ذكرنا وهذا

ماذكر

مع

وجعلناه ناسخا للمبيح وكذلك الضبع اي وكالضب او الحمار الضبع فانا المحرم

جابر ان صح فحمله على الاصل او ما يجري مجرى ذلك اي مجرى ما ذكرنا من النظاير مثل الثعلب والقنفذ
والسلحفاة واختلف مشايخنا الى آخره الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي
ينفي العارض ويبقي الامر الاول كما اشير اليه الكتاب فاذا تعارض نصان احدهما مثبت
والآخر ناف يرجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت
يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة
علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا تقدم قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل
يخبر معتمدا على الظاهر وكما اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخران ان لا شيء عليه يرجح
المثبت ولان المثبت يفيد التاسيس والنافي يفيد التاكيد والتاسيس اولى من التاكيد وقال عيسى بن
ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يبتني عليه صدق الراوي في
المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح
من وجه آخر وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا رحمهم
الله في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها
عملوا بالنافي وحاصل ما ذكر ههنا من المسائل التي اختلف عملهم فيها خمس مسائل احدها مسئلة
خيار العتاقة وهي ان اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار في فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق
وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان
المساواة حصلت بالحرية فلا يثبت لها الخيار كما لو اسلمت والزوج مسلم بخلاف ما اذا كان
عبدا لانه ليس بكفؤ لها بعد العتق ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ما عرف في مسئلة
اعتبار الطلاق فلها ان تدفع الزيادة عن نفسها والاصل فيه حديث بريرة فقد روى عروة
بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عم ولو كان
حرا لما خيرها وروى ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين
عتقت فالنص الاول ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف ان العبودية كانت ثابتة قبل
العتق والثاني مثبت لانه مثبت امرا عارضا وهو الحرية فاصحابنا اخذوا بالمثبت في هذه المسئلة
والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعي رحمه الله لا يجوز لان الوطء حرام بدواعيه والعقد داع اليه
وضعا وشرعا لانه سبب موضوع له فتعدت الحرمة اليه كما في حرمة المصاهرة وكما في شراء
الصيد للمحرم وعندنا يجوز لان حرمة المرأة على المحرم باعتبار الارتفاق بها كالوطء او قاصرا
كالمس والتقبيل وليس في العقد ارتفاق فلا يحرم كشراء الجارية والطيب واللباس والاصل
فيه حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه
تزوجها وهو حلال بسرف اي خارج الاحرام فالاول ناف لانه مبقي على الاول فان الاحرام كان
ثابتا قبل التزوج والثاني مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافي

قوله

كما قدم

مع الاحرام

وسَرِف بوزن كَتِف جبل بطريق المدينة كذا في المغرب وفي الصحاح وسرف اسم موضع وفي المستقصى
سرف على راس ميل من مكة بها قبر ميمونة زوج رسول الله عم ورضي الله عنها وكانت ماتت بمكة وحملها ابن عباس
الى سرف ويجوز ترك صرفه بتقدير البقعة وصرفه بتقدير عدمه وقوله وانتفت الروايات جواب
عما قال ابو الحسن ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم
عملا بالاصل المثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن الحل الاصلي وانما اختلفت
في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق
عامتها فانه قد روي ان رسول الله عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت
الحارث ورسول الله عم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري والمسالة
وقوع الفرقة بتباين الدارين وهي ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب مهاجرا وبقي الاخر
في دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا تقع وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان زينب بنت رسول الله عم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه
اسلم بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله عم فردها رسول الله عم عليه بالنكاح الاول فهو ناف لانه مبق
على الامر الاول وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله عم ردها عليه بنكاح جديد فهو
مثبت لانه يدل على امر عارض فاخذ علماؤنا بالمثبت دون النافي والرابعة مسئلة كتاب الاستحسان
فالمخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة مثبت لانه امر عارض واخذوا فيهما
بالنافي دون المثبت والخامسة مسئلة تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مزك بانه عدل واخبر
اخر انه مجروح ترجح خبر الجارح وهو مثبت لانه مثبت امرا عارضا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق
على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فهذا بيان اختلاف علمائنا في هذا الباب والاصل الجامع ما ذكر في الكتاب
فما يعرف بدليله اي يكون نفيا مبنيا على دليل كالاثبات او لا يعرف بدليله اي لا يكون مبنيا على دليل بل يكون
مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بدليل او تشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مبنيا على دليل ويحتمل ان
يكون مبنيا على الاستصحاب **قوله** وذلك اي النفي الذي هو مثل الاثبات مثل ما قال محمد في السير
الكبير ان المراة قالت للقاضي اني سمعت زوجي يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامي
شيئا اخر قالت النصارى يقولون المسيح ابن الله او قلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المراة
بعض كلامي وقالت المراة كذب فالقول قول الزوج مع يمينه لانه ما اقر بالسبب الموجب للفرقة
فانه حين تكلم بهذه الكلمة لا تكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لما ادعته من السبب الموجب للفرقة بخلاف
ما لو قالت اني سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما اردت بذلك حكاية عمن يقول هذا حيث
بانت منه امراته لان ما في ضميره لا يصلح ناسخا لحكم ما تكلم به فان ما في الضمير دون ما تكلم به والشيء
لا ينسخه الا ما هو مثله او فوقه فان شهد الشهود للمراة انا سمعناه يقول كذا ولم نسمع منه غير ذلك
فالقول قول الزوج ايضا لانه لا تنافي بين قولهم لم نسمع وبين قول الزوج قلت قالت النصارى كذا

ابن الله

لا يحتمل ان يعارضه الاثبات لان قوله لكني لم اسمع فلا يصلح حجة للالزام وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يتلفظ بغير ذلك
قبلت الشهادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما نطقوا به اذ الشهود
وانما قبلت هذه الشهادة وان قامت على النفي لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان ما يكون من باب الكلام
يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم وما لم يسمع منه يكون دليلا على انه لم يتكلم به وذكر في شرح السير الكبير انها انما
قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بما سبق منها من الاثبات وهو بمنزلة شهادة الشهود على
ان هذا اخو الميت ووارثه لا نعلم له وارثا غيره يوضحه ان قولهم لم يقل شيئا غير ذلك معناه اثبات ان
ما يدعي من الزيادة في ضميره لا في كلامه وذلك لا يصلح ناسخا للموجب كلامه حتى لو قال الشهود لا ندري
قال ذلك ام لا لم تقبل الا انا لم نسمع منه غير قول المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولا فرق بينه وبين امراته
لان الشهود ما نفوا الزيادة في ضميره لا في كلامه انما لم نسمع منه ولم يسمعوا ذلك منه فالقاضي حكم
بسمع ايضا وكذا في الطلاق اي ومثل الحكم المذكور في هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء
في الطلاق او في الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله او خالعتك ان شاء الله وانكرت المراة
الاستثناء فالقول قوله فان شهد الشهود عليه بطلاق او خلع بغير استثناء بان قالوا انه تكلم بالطلاق ولم
يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله وان قالوا لم نسمع منه غير كلمة الطلاق كان القول
قوله فكذلك كما في شرح السير الكبير لشمس الائمة رحمه الله الردة ان سمع من الرجل كلمة الردة **قوله** فيما لم يقف
وما لا يطلع على حقيقة العلم به فانه لا يقبل عليه اي على خبر المخبر في مقابلة الاثبات لانه خبر عن دليل موجب
بل بناء على استصحاب حال وخبر المخبر صادر عن دليله والاثبات مع والمخبر في هذا النوع سواء كان
النافي عالما بالدليل المثبت كالمخبر بالنفي او جاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز
ان يكون عالما ان هو معارضا للخبر المثبت الراجع الى التزكية في الحقيقة هو المزكي اي من ان
علا ما يخرج عدالته مكان ما تزكيته الجهل بسبب الجرح اذ لا طريق للمزكي الا الوقوف على جميع احوال
الشاهد في جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعد النفي دليلا موجبا للعلم به والجرح بعد التحقيق اي
الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى والفاعل في توقف وقيل الوقف عبارة عن العدم
بطريق المجاز اي الوقف وما ذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية مذهب عامة الفقهاء والاصوليين
الا ان بعضهم فصلوا فقالوا الجارح اما ان يعين السبب او لا فان عين فاما ان نفاه المعدل ام لا
فان نفاه فاما ان يعينه بطريق يقيني ام لا فان عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقيني مثل ان يقول
الجارح رايته قد قتل فلانا المسلم بغير حق في وقت كذا ويقول المعدل رايته حيا بعد ذلك او يقول
الجارح رايته شرب الخمر طوعا يوم الجمعة ويقول المعدل كنت معه صائما في جميع ذلك اليوم
فلم يشرب فيتعارضان ويرجح احدهما على الاخر ببعض اسباب الترجيح والا ففي غير هذه الصورة
تقدم الجرح لان الاطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها او نفاها يقينا فوجب تقديمه وينبغي ان يكون
مذهبنا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفي عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح **قوله** دون ما سقط به

او الخلع

ولم يقبل الشهادة لما ذكرنا الا
ان نظرنا اكثر دليل عهد البلاغ
من بعض البلاد بسبب اخر
فحينئذ لا يقبل في ذلك

نفس الحجة وهو كون احدهما نفيا والاخر اثباتا يعني لما كان احدهما نفيا والاخر اثباتا والنفي مبني على عدم
الدليل فلا يعارض الاثبات لان هذا النفي ثبت بالدليل فصار مثل الاثبات وهو ان يحمل الى الرجوع
الى اسباب الترجيح او يعمل برواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية
يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط مما يعلم بها الوهم والغلط والدليل
على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ما روى عنه جابر بن زيد وعطاء ابن ابي رباح ومجاهد
ان رسول الله عم تزوج ميمونة بنت الحارث في سفره ذلك يعني في عمرة القضاء وهو حرام وكان
زوجها اياه العباس بن عبد المطلب فاقام رسول الله عم بمكة ثلثا فاتاه حويطب بن عبد العزى
في نفر من قريش في اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله عم من مكة فقال قد
انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله عم ما عليكم لو تركتموني فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما
فحضرتموه قالوا لا حاجة لنا في طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله عم وخلف ابا رافع مولاه على ميمونة حتى
اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله عم هناك هكذا في معرفة الصحابة للمستغفري وشرح الاثار
للطحاوي وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهري وما يدري يزيد بن الاصم اعرابي
بوال على عقبيه اتجعله مثل ابن عباس ولم ينكر عليه الزهري قال ابو جعفر رحمه الله في شرح الاثار
والذين رووا ان رسول الله عم تزوجها وهو محرم اهل علم واثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن جبير
وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء يحتج برواياتهم وارائهم والذين
نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبد الله بن ابي نجيح وهؤلاء ائمة
ائمة يقتدى برواياتهم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها ما يوافق رواية ابن عباس وروي ذلك عنها من طرق
احدها ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق رحمهم الله وكل هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فما
رووا من ذلك اولى مما روي من ليس كمثلهم في الضبط والتثبت والفقه والامانة واما قالوا ان ابا رافع
كان رسولا بينهما فكان هو اعرف بالشان وهو يروي انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب
عند العقد اما الولي فلا فالعباس رض من جانبها فكان هو اعرف بحالها وما روي عن ميمونة رضي الله عنها
انه عم تزوجها وهو حلال يحمل على ان المبني بها بعد الحل الا العقد كان ينكحها قوله وحديث
بريرة وزينب ابنته يعرف الاثبات على ظاهر الحال اي خبر النافي في هذين الحديثين وهو انه عم
خير بريرة وزوجها عبد وانه عم رد زينب بالنكاح الاول انما دل على ظاهر الحال اي على استصحاب الحال
لا على دليل موجب للعلم فان من روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم
يعلم بالدليل المثبت للحرية ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب
ايضا وهو انشاء هذا النكاح الجديد وانه لم يعرف بينهما فيما مضى وشاهد ردها عليه فروى
انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لانه مبني على دليل موجب للعلم مع ان رواية
الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردها عليه بحرمة النكاح الاول اي لانها كانت منكوحة قبل ذلك

فردها

فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره ثم انهم قالوا خبر العبودية في حديث بريرة راجح على
خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رضي الله عنها وهي كانت
خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي خبر الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها وسماعه
عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى لان الاسناد فيه السماع على عدم
الحجاب والجواب عنه ان اليقين فيما قلنا لان الاسناد على الدليل كما ذكرنا ولان قلنا عملا
بالروايتين فانه لما روي انه كان عبدا وانه كان حرا جعلنا على حالين عبدا في حال وحرا في حال والحرية تكون بعد الرق
ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الرواة لم يتفقوا
على انه كان عبدا لان عروة لم يتفق ويجوز ان يفسر اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال ان خيرتها لان زوجها كان
عبدا ولو كان ذلك لا يستقيم الحمل ايضا على الحرية لان عدم العلم لا يدل على عدم الحكم وقوله ولو كان حرا
لم يخيرها رسول الله عم من كلام عائشة رضي الله عنها ويجوز ان يكون من كلام عروة فلا يدل ذلك على اعتبار
التخيير عند الحرية ومثل الماء اي النوع مثل الماء وهو الطعام والشراب من جنس ما يعرف
بدليل لا بناء ان اخذ الماء من واديه جارية او اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان في الاخبار بطهارته معتمدا
على دليل موجب للعلم كالمخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكرنا في الكتاب قوله
ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة لا ترجيح احد الخبرين على الاخر بكون رواته اكثر من رواة الاخر عند
عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد
الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة في احد الخبرين لا يوجد
في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو
واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت
اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ولهذا رجح محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان
قول الاثنين على الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء او بحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة
او بالحرمة او على العكس عمل بخبر الاثنين لما ذكرنا بيانه في باب الشهادة ورجح الاثنين
على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطهارة العلة دون خبر الواحد فكذا في الاخبار
ولذا اشتهر من الصحابة رضي الله عنهم الاعتماد على خبر اثنين دون الواحد ولنا ان خبر الواحد
وخبر الاثنين والثلاثة والكثير في ذلك في ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الراي
فلا يترجح احد الخبرين بكثرة المخبرين كما في الشهادة فانها لا تترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين
وما فوقهما في ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته
فان المخبر هناك يخبر عن معاينة حقيقة فكان في معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من
حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به واجبا اما هاهنا فالمخبر لا يخبر عن معاينة فكان
خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء من هذا الطريق من المسلمين كما ذكره ابو اليسر وقيل

ان يقول المخبر بهذا الخبر عن معاينة ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عم من غيره من الرواة
فكان في معنى الشهادة فينبغي ان يترجح خبر الاثنين على الواحد والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة
رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة فقد ذكر نظيره في السير الكبير
ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان
منهم على قول اخذت بذلك وتركت من انفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين
فصار الحجة الى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله قال والصحيح ما قالا لكثرة العدد لا
تكون دليل قوة الحجة قال الله تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال تعالى
وما يعلمهم الا قليل وقليل ما هم ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد في باب العمل
باخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم ارايت لو وصل الى التابعي احد الخبرين بطريق
واحد والآخر بطريق اكان يترجح ما وصل اليه بطريقين اذا كان راويا لاهل واحد او هذا لا يقول
احد وذكر في الميزان لا يترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون
للخبر الذي رواته اقل متاخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لا يرتفع بكثرة الرواة قوله
وكذلك لا يجب الترجيح بالذكورة والحرية انما ذكر هذا جوابا عن اعتبار زعم الخبر بالشهادة بان
خبر الاثنين في باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذا في باب الاخبار فقال وكذا لا يصلح ما
ذكرتم لانه خلاف السلف لا يصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابت
في باب الشهادة حتى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المراتين وشهادة الحرين راجحة
على شهادة العبدين ولم يجب الترجيح في رواية الاخبار حتى كان خبر المراة مثل خبر الرجل وخبر
العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير مستقيم قال شمس الائمة رحمه
الله ولا يوخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الا ترى ان في رواية الاخبار يقع التعارض
بين خبر المراة وخبر الرجل ومن خبر المحدود في القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود ودون
خبر المثنى وخبر الاربعة ما لا يثبت بشهادة الاثنين ومع الزنى لا يثبت الا بشهادة اربعة الى قول
الاربعة اكثر ومع ذلك يتحقق المعارضة بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة في الاموال حتى
انه لا يوخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى ما لم يعلم المساواة بينهما من كل وجه قوله ولكنهم لا يابون
هذا الا في الافراد يعني انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لا يجب في الافراد حتى لا يترجح
خبر رجل واحد على خبر امراة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لا يسلمون عدم الترجيح
به في العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدين وخبر الرجلين اولى من خبر المراتين
لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدين والمراتين فيترجح كما في الشهادة بخلاف
الافراد فان كل واحد منهم ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المراة كما في
مسلم الماء يعني اذا اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على العكس يتعارض

ويعمل بالاكبر راية لان الحجة لا تتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن الذين الحدود والملوك سواء للتعيين المعارضة
تصير الى الترجيح باكبر الراي وان اخبر احد الامرين عملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران بعمل الآخر يقول
الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين في الحكم ولا تتم بقول المملوكين فبعد التعارض يترجح قول الحرين نص عليه
في المبسوط واذا ثبت ترجيح خبر الحرين في مسئلة الماء يثبت في الاخبار ايضا ثم انهم لما سلموا
ذلك في العدد لا يتم الالزام عليهم بما ذكرنا بل علمهم كلامهم لينتم الالزام فقال الا ان هذا اي ما ذكروا
من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة
الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية في الافراد
والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولو كان صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الفقه فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين
على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام
الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى في وجوب العمل به سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله قوله
وهذه الحجج بجملتها اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع الاقسام من الخاص والعام وغيرهما
والسنة بجميع انواعها من المتواتر والمشهور والآحاد تحتمل البيان اي يحتمل ان يلحقها بيان اما على
وجه التقرير او التغيير او التفسير فلهذا الحق باب البيان بذكر هذه الحجج رعاية للمناسبة
وهذا الذي نشرع فيه باب البيان

البيان لغة الاظهار والتوضيح قال الله تعالى علمه البيان اي الكلام الذي يبين به ما في قلبه وما يحتاج من
امور دنياه ودينه وينفصل به عن سائر الحيوانات قال الشيخ الامام نجم الدين رحمه الله وقد
يدخل في البيان الكتابة والاشارة وما يقع به الدلالة وهو امتنان منه على العباد بتعليم اللغات
المختلفة ووجوه الكلام المتنوعة وقال تعالى هذا بيان اي القرآن الذي ذكرت فيه سنن الماضين ايضاح لسوء عاقبة
ما هم عليه من التكذيب او القرآن يفصل الحق من الباطل وقال تعالى واذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان
علينا بيانه اي اذا قرأه جبريل عليك بامرنا فاتبع ما يحصل منه مقروا عليك باقرائه حسبنا ثم
ان علينا اظهار معانيه واحكامه وشرائعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قراءته ثم ان علينا اظهاره على
لسانك بالوحي حتى تقرأه والمراد به هنا اي بما ذكرنا من الآيات الاظهار والفصل فان
المظهر للشيء والمبين له فاصل بينه وبين ما التبس به وقد يستعمل هذا اي لفظ البيان مجازا
وغير مجاز اي متعديا كان بينا وغير متعد كما تبينته وكان البيان مصدر البلاغ المجرد فهو
مصدر المتشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذي هو مصدر الثلاثي لازم والمصدر الذي
هو مصدر المتشعبة قد يكون متعديا وهو الاكثر وقد يكون غير متعد كقولهم في المثل قد
بين الصبح لذي عينين اي بان وانما ذكر هذا اللفظ بعد قوله هو عبارة عن الاظهار وقد
يستعمل في الظهور ليبني عليه قوله والمراد به اي بالبيان في هذا الباب اي في هذا الفصل

نسمي البيان او به هذا النوع المسمى بمثول الفقه الاظهار دون الظهور وعند بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذي حصل له عند الخطاب لا واصل
للظهور فقال بان هذا المعنى لي بيانا اي ظهر واتضح وبان الهلال اي ظهر وانكشف ولكنا نقول
اكثر استعماله بمعنى الاظهار فان الرجل اذا قال بين فلان كذا بيانا انما يفهم منه انه اظهره اظهارا لم يبق
معه شك واذا قيل فلان ذو بيان يراد منه الاظهار وكذا في التنزيل الذي هو افصح اللغات
ورد بمعنى الاظهار كما ذكرنا وقول النبي عم ان من البيان لسحرا دل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار
ايضا فان الجوهري قال والبيان الفصاحة واللسن ومنه قوله عم ان من البيان لسحرا واذا كان كذلك
كان جعله بمعنى الاظهار اولى من جعله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول بان كثيرا من الاحكام
لا يجب عليا من لا يتامل في النصوص ولا يجب الايمان على من لا يتامل في الايات الدالة ما لم يتبين
له لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد لان رسول الله عم
انه قد كان رسول الله عم مامورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقد علمنا
انه بين للكل من وقع له العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع له العلم فاصر ولو كان البيان عبارة عن العلم
الواقع للمبين له لما كان هو متمما للبيان في حق الناس كلهم قوله عم ان من البيان لسحرا عن
عمر رضي الله عنه انه قال قدم رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله عم ان من
البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة قيل معنى تسميته بالسحر ان السحر تستمال به القلوب فكذا البيان
الفصيح يستمال به القلوب وكما في السحر ارائة ما ليس بحق في لباس الحق فكذا في الفصاحة
والبيان ارائة المعنى الذي ليس بمتين في لباس المعنى الذي هو متين والاوجه ان يقال السحر
في زعمهم هو الاتيان بشيء تتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع مساواتهم من حيث
في اسباب القدرة والات الفعل والبيان الفصيح قد يبلغ في الحسن والملاحة غاية يتعجب
الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوي الكل في اسباب التكلم والات النطق
فسمي سحرا لذلك فقيل معنى الحديث ذم التصنع في الكلام والتكلف لتحسينه ليروق قوله ويستميل به
قلوبهم فان اصل السحر في كلامهم الصرف وسمي السحر سحرا لانه مصروف عن جهته فهذا المتكلم
ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق وقيل معناه ان من البيان ما
يكتسب به صاحبه من الاثم ما يكتسب الساحر بسحره وقيل معناه مدح البيان والحث على
تحسين الكلام لان اصله التزيين وهو قوله وان من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا القرين
الاخر كما في شرح السنة وذكر بعض الاصوليين ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانه
مصدر من بان يبين تبيينا وبيانا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلثة
اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام الذي هو فعل المبين والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني
الثلاثة ممن نظر الى الدلالة على الاعلام الذي هو فعل المبين كالشيخ ابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي قال

وعلى يحصل من الدليل

اخراج الشيء من الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما دل عليه الكلام ابتداء من غير سابقة
اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف وكذا ما ذكرنا من بيان التقرير والتغيير والتبديل لم
يدخل فيه ايضا وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به ومن
نظر الى دلالته على العلم الحاصل بالدليل اي بجعله بمعنى الظهور كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال
هو العلم الذي يتبين به المعلوم فكان البيان والتبيين بمعنى واحد ومن نظر الى دلالته على ما يحصل به البيان
كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه
وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره
واوضحه غاية الايضاح صح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم
يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلي وعلى هذا يتعينه ولكن لم يتبين
وعلى هذا ان البيان قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله
في الدلالة بالقول فيقال لفلان بيان حسن اي كلام حسن الدلالة على المقاصد وكل مفيد من كلام الشارع
وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه بفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان
كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان وذكر السيد الامام
ابو القاسم السمرقندي رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمي القران بيانا لانه
ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمل واشار شمس الائمة رحمه الله في فصل بيان التغيير الى ان الكلام
الى حد فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد
الثبوت فلم يكن بيانا والاشارة الى النسخ ايضا في الباب الذي يلي هذا الباب فهذا حاصل ما قيل في تعريف البيان
فعليك باعتبار ما صح عندك من هذه التعريفات قوله بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير
والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى
الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة فهي خمسة اقسام اتفق المشايخ على
تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المسماة بالاسامي المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء
بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان
والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام
ابي زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى اخره الا ان النسخ
وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت
كالقتل انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحيوة في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية البيان
بيانا بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهرة معلومة لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ
من اقسامه باعتبار كونه بيانا لمدة الحكم كما بينا وقوله كل حقيقة تحتمل المجاز او عام يحتمل
الخصوص كذا وبيان تقرير اي يكون مقررا لما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره وذكر ان بيان التقرير مثل

قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذي يحتمل الخصوص فان اسم الجمع وهو الملائكة كان
عاما اي شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم تقرر معنى العموم منه حتى صار لا
يحتمل الخصوص ومثله اي مثال ما ذكرنا في كونه بيان تقرير قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه وهو نظير
الحقيقة التي تحتمل المجاز فان الطائر يحتمل الاستعمال بغير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال ايضا
فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز وذكر في الكشاف
ان معنى زيادة قوله في الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط
في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم
محفوظة احوالها غير مهمل امرها والغرض في ذكر ذلك الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه
كما لها وملعلها مهيمن على احوالها لا يشغله شان عن شان وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من
عداهم من سائر الحيوان وذكر اي نظير البيان المقرر مثل ما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول
عنيت به الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد غير مختص
بالنكاح صار مختصا به في الشرع والعرف فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية
واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع واهل الروم صرحوا به لاقتضائه فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه
الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز وكذا قوله انت
حر فموجبه العتق عن الرق في الشرع ويحتمل التخلية عن القيد الحسي والخبر والعار وسيتعار الخلوص
يقال رجل حر اي خالص عن الاخلاق الذميمة ومنه طين حر اي خالص لا رمل فيه وسيتعار بمعنى الكريم يقال
رجل حر اي كريم والحرة الكريمة وناقة حرة اي كريمة وسحابة حرة اي كثيرة المطر فبقوله عنيت العتق
عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها واما بيان التفسير فبيان التفسير
بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي وليس له اختصاص بالمشترك والمجمل كان المراد من
المذكور في الكتاب بيان المشترك والمجمل ونحوهما مثال قوله تع اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فانه مجمل
اذ العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان وقوله تع والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه مجمل في حق مقدار ما يجب به القطع وفي حق المحل فانه لا يعلم انه يجب من الابط او
المرفق او من الزند ونحو ذلك مثال آية الربوا ثم لحقته اي كل واحد من هذه الآيات البيان بالسنة
فانه عم بين الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور اموالكم
وبالكتاب الذي كتبه لعمرو بن حزم وغير ذلك والنصاب في السرقة بقوله عم لا قطع
فيما دون ثمن المجن او لا قطع الا في عشرة دراهم وحمل القطع بقطعه يد سارق رداء صفوان
من الزند والربوا بقوله عم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث وذلك اي مثاله من المسائل التفسير
قول الرجل لامرأته انت باين او انت علي حرام او غير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق
فانه يكون بيان تفسير فان البينونة والحرمة مشتركة محتملة للمعاني فاذا قال عنيت بهذا الكلام

الطلاق

الطلاق فقد رفع الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة
والحرمة وكذا اذا قال لفلان علي الف درهم وفي البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقر به
في اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيرا قوله ويصح
هذا اي بيان التفسير موصولا او مفصولا الا انه لا يجوز تاخير بيان التفسير عن وقت الحاجة
الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند
عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابي اسحاق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي
حامد وذكر السمعاني والغزالي ان طائفة من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ذهبوا اليه فكان
الشيخ يرد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح اصحابنا اي صحة بيان ما فيه خفاء
متصلا ومنفصلا مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لا يمكن انكاره فان الرجل اذا اقر لفلان
عليه شيئا ثم بينه متصلا او منفصلا يقبل قوله في قولهم جميعا وكذا لو قال لامرأته انت باين
يجوز ان يبين متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول
اولئك الطائفة من اصحابنا انه ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب احتج من لم يجوز تاخيره بان
المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم الحاصل
بدون البيان فلو جوز تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان
العمل مقصود فكذا الاعتقاد ايضا والمجمل والمشترك يمكن ان يعمل بموجب الاعتقاد لانا نقول
العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز
وبانه لو حسن الخطاب بالمجمل من غير بيان في الحال لحسن كذا عكسه واذا لم يصح ذلك عرفنا
انه يصح ههنا ايضا بجامع ان السامع لا يعرف مراد المخاطب ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة
العربي بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية
~~من غير بيان في الحال وكذا عكسه~~
~~واذا لم يصح ذلك عرفنا انه يصح ههنا ايضا~~ لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما في الخطاب بالمجمل
فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شيء عليه او نهيه عن شيء وفي الخطاب بالمشترك يعلم
ان المتكلم اراد احد المعنيين او المعاني لانهم قالوا المعتبر في حسن الخطاب ان كان المعرفة
بكل المراد فلا يفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد مثل ان يحسن خطاب العربي
بالزنجية لان العربي اذا عرف حكمة الزنجي المخاطب علم انه اراد بخطابه له شيئا اما
الامر او النهي او غيرهما وقد اتفقنا على فساده فعرفنا ان الفرق باطل وهذا الخلاف
بيان النسخ حيث جاز تاخيره لان تاخيره لا يخل بالمعرفة بصفة العبادة في الحال فامكن
الاقدام على الاداء واما تاخير بيان المجمل فيخل بمعرفة صفة العبادة فلم يمكن اداؤها في الحال
وتمسك من جوز تاخيره بقوله تع فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وعده البيان كله

ف

والفهم

لحسن خطاب العربي بالزنجي مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان في الحال

قوله

ثم فيما اشكل عليه من المعاني والاحكام وهي للتراخي باجماع اهل اللغة فيدل ذلك على جواز تاخير
بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت وروده فان قيل يجوز ان يكون المراد من البيان
اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التاويل بدليل ان الضمير في قوله بيانه راجع
الى جميع المذكور وهو القران ومعلوم ان جميع القران لا يحتاج الى البيان فان فيه المحكم والمفسر
والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل قلنا قوله فاذا قراناه فاتبع قرانه
امر للنبي عليه السلام باتباع قرانه وانما يكون مامورا بذلك بعد نزوله عليه فانه قبل ذلك لا يكون عالما به فكان
المراد من قوله فاذا قراناه هو الانزال ثم اتبع حكم تاخير البيان عنه فوجب ان لا يكون المراد
من البيان الانزال لاستحالة كون الشيء مترتبا على نفسه وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد
الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد [illegible] الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان
الابتلاء بالمتشابه الذي انسد باب بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر
بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان
ليس بثابت بل هو منتظر الى البيان وليس هو كخطاب العربي بالزنجية ايضا لانه لا يفيد اصلا
فانه لا يعرف انه امر او نهي او خبر فاما العربي المخاطب بالمجمل او المشترك فيتمكن من معرفة ما
يتناوله الخطاب في الجملة فانه يعلم انه امر او نهي او خبر ويعرف مجموع ما وضع له الاسم المشترك او
انه واحد من مفهوماته فيفترقان وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا في كلام الناس فان
الرجل قد يقول لغيره لي اليك حاجة مهمة لا يكون غرضه في الحال الا اعلام هذا القدر ولهذا
وضعت في اللغة الفاظ مبهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينة وايضا قد يحسن من الملك
ان يقول لبعض عماله تدرب للشغل في موضع كذا فاخرج اليه وانا اكتب اليك تذكرة مفصلا ما تعمله
ويحسن من المولى ان يقول لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة وتشتري ما اتيته غداة
الجمعة ويكون الغرض من ذلك التاهب لقضاء الحاجة والعزم عليها واذا كان كذلك صح في الشرع
اطلاق اللفظ المجاز او المشترك من غير بيان في الحال ليفيد وجوب اعتقاد الحقية ويصير
المخاطب به مطيعا بالعزم على الفعل عند ورود البيان وعاصيا بالعزم على الترك قوله
واختلفوا في تخصيص العام لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه
بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متراخ عنه
عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز
متصلا وذكر في المحصول والمعتمد والقواطع وغيرها الخلاف في كل ظاهر استعمل في خلاف ما
وضع له كالمطلق اذا اريد به المقيد والنكرة اذا اريد بها المعين والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد
متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم في البعض مقتصرا

على

اريد

والاشعرية

التغيير وجعل النسخ بيان

كما

على الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل
ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق فيه احتمال في الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور ولو
احتمل الخصوص اي لو احتمل العام الذي لم يخص منه شيء التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا
لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لا يمكن القول
بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذي لحقه الخصوص حيث لم يمكن القول بكونه موجبا الحكم في
الباقي قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل بما سواه اي العام الذي لم يلحقه
الخصوص والذي لحقه الخصوص قوله لان البيان المحض كما ذكر بعض الاصوليين ان
الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المخبرة عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال
فقال الشيخ رحمه الله في البيان المحض وهو البيان الحقيقي الذي هو بيان من كل وجه شرط كون
المجمل موصوفا بالاجمال او الاشتراك او الخفاء [illegible] والتباس هو الاظهار والا فهو حقيقة الاظهار
من غير خفاء لاستحالة اظهار الظاهر والنصوص المخبرة عن الامور ابتداء انما سميت بيانا لان
تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال
والاشكال في الحقيقة هو الجهل بمعنى الكلام قال شمس الائمة رحمه الله بيان المجمل بيان محض
لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملحق به
تفسيرا او اعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولا يكون معارضا فيصح مفصولا
وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث ان الصيغة تحتمل الخصوص
وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة
الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا
وما ليس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغيير او تبديل من وجه لا يحتمل التراخي جعل شمس
الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف رحمه الله جعلهما
نوعي بيان التبديل كما سنا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعي بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة
رحمه الله لا النسخ لانه لا يصح الا متراخيا بالاتفاق والفرق بين التغيير والتبديل على ما اختاره ههنا
ان الكلام في التبديل بعد ما تغير عن اصله ينقلب تصرفا اخر وفي التغيير لا ينقلب كذلك مع انه
يصير الكلام متكلما بالباقي لا غير وفي التعليق تغيير الكلام عن كونه ايجابا وينقلب تصرفا يمين
على ما عرف وقوله الا ترى توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الا ترى ان العام بعد التخصيص
بقي موجبا للحكم في الباقي كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقررا لما كان
موجبا في الاصل لا مغيرا اذ لو كان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط او معناه ان العام بعد
التخصيص بقي على العموم الذي هو اصله حتى وجب الحكم في الافراد الباقية لعمومه فيكون مقررا
ولو كان مغيرا لم يبق كذلك او معناه انه كان يوجب الحكم في الاصل بطريق القطع وبعد التخصيص

بني على ما كان فيكون مقررا لا مغيرا فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف
في موجب العام وانه حجة بطريق الابتداء لمن له جواز تاخير التخصيص ان العموم خطاب
لنا في الحال بالاجماع والمخاطب به الحكم اما ان يقصد افهامنا في الحال او لا يقصد ذلك والثاني
فاسد لانه اذا لم يقصد افهامنا استقصى كونه مخاطبا اذ المعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه
الخطاب نحونا ولا معنى لذلك الا انه قصد افهامنا والاول لو لم يقصد الافهام في الحال من ظاهره
يقتضي كونه خطابا لنا في الحال لكان اغراء بان نعتقد انه قصد افهامنا في الحال فيكون قد قصد ان
نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عنى به ما عنوا به ولانه
يكون عبثا لان الغاية في الخطاب ليست الا افهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا في الحال
واذا اراد افهامنا في الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره او غير ظاهره فان اراد
الاول وظاهره العموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
وان اراد منا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا ما لا سبيل
لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس في وسعنا وهو باطل فاذا لابد من التخصيص متصلا بالعموم
او يشعر بالمخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون
اغراء باعتقاد غير الحق وهذا بخلاف تاخير بيان المجمل فانه جائز لان المجمل لا ظاهر له يودي
تاخير البيان فيه الى اعتقاد ما ليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى فاقتلوا المشركين
اقتضى بعمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب قتل اهل الحرب
وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة اقتضى وجوب فعل
ما نفيه ووجوب شيء ما له وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا قال شمس الائمة رحمه
الله لما واقعنا الخصم في القول بالعموم من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار
بانه عام وتجويز تاخير البيان بدليل الخصوص يودي الى القول بجواز الكذب في الحجج الشرعية وذلك
باطل ومثل بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية في الحكم النازل فاما في حين النبي
عم فاما الاعتقاد للابدية فذلك الحكم والاطلاق القول بانه مؤبد لان الوحي كان ينزل ساعة
فساعة وتبدل الحكم كان يتعلق الى بعث المعوث وانما وجب اعتقاد التابيد فيه والاطلاق القول
به بعد رسول الله عم على ان شريعته لا تنسخ بعده بشريعة اخرى وتمسك من جوز تاخير
نصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب
تخصيص العموم اذ المطلق في ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة
على النص نسخ معنى فلذلك صح متراخيا والدليل على ان الامر كان متناول البقرة مطلقه
ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انهم لو عمدوا الى بقرة اي بقرة
كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روي عن النبي عم مثل

انا الامر الاول الوارد فيه لمفتقك صار منسوخا بامثال الحكم لا المعنين وطلب استفهام في السوال
صار سببا لتغليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير والثاني وهو المذكور في عامة كتبهم
انهم امروا بذبح بقرة معينة غير منكرة ثم اخر بيانها الى حين السوال فدل على انه جواز تاخير
والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه انها بقرة لا فارض ولا بكر انها
بقرة صفراء فاقع انها بقرة لا ذلول ولو كانت منكرة لما امر بتعيينها للخروج عن العهدة فانه
بقرة كانت وانهم لم يؤمروا باوامر متجددة اذ لو كان تكليفهم باوامر متجددة غير ما امروا به اولا
لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل
تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فثبت انه بيان لذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة وان المذبوح
المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للامر الاول المدلول عليه بقوله فذبحوها اي البقرة المامور
ذبحها المذكورة الاولى لوجدها من البقرة الموصوفة عن الواجب فبين سوالهم لخروجهم عن العهدة
فثبت انه بيان لذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله القول بان المطلق كان مرادا به
ما للمقيد مرادا يودي الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن
الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السوال والبيان
ولهذا قالوا انا ان شاء الله لمهتدون اي الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد
بداء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الاية عليه بل الامر في الابتداء كان ببقرة منكرة
وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سوالهم لا انه حدث حكم اخر عند سوالهم والدليل
عليه انهم سالوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي يبين لنا ما لونها ولو امرهم بها
لهم فلو حمل على النسخ لا يكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما ما روي من
الخبر فمن اخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البداء في حكم الله عز وجل وتغيير ارادته لانه
ظاهر قوله لو عمدوا الى بقرة لاجزأتهم يقتضي ان مراد الله هو المطلق وظاهر قوله ولكن شددوا
فشدد الله عليهم يقتضي اثبات الحكم في المقيد فيكون مردودا ثم نحن ان سلمنا جواز
تاخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة
الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يودي الى التجهيل
واعتقاد غير الحق او اعتقاد ما لا سبيل لنا الى معرفته كما في تخصيص العام فالجواب
عنه انا لا نسلم ان هذا النقل يدل على عدم اقتران بيانه لجواز اعلام موسى عم اياهم عند نزول
الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تاخر البيان التفصيلي
الى حين سوالهم وتاخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها اي ادخل
في السفينة تقول سلكته فيه سلكا فسلك سلوكا من كل زوجين اثنين اي من كل جنسين من
الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اي من كل زوجين من اجناس الحيوان

اشرف كلا وانى لا يستطيع تناسلها بالغرق واهلك عطف على زوجين او على اثنين يعني احمل فيها من كل
وادركل ووجه التمسك ان الاهل عام يتناول جميع بنيه ولذلك قال نوح رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق اراد
كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عم انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز فاجاب
الشيخ عنه بوجهين احدهما انا لا نسلم انه لحوق تخصيص متراخ بل السابق كان متصلا به فانه تع استثنى
من الاهل من سبق عليه القول اي سبق وعد اهلاكه فانه وعد تع باهلاك الكفار جميعا واراد به امراته واعلم
وابنه كنعان وكانا كافرين والثاني ان الاهل مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة في الدين فنوح ع م
ان المراد اهل النسبة فسال خلاص ابنه بناء عليه فبين الله تع ان المراد من الاهل من حيث المتابعة في الدين
لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهل الكشف فلا يكون داخلا في وعد النجاة فتاخير بيان المشترك جائز
وقوله الا ان تجاب سؤال يرد في الوجه الاول ان نوحا ع م بعد الوعد باهلاك الكفار كان
منهيا عن الكلام فيهم قال تع ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون فلو كان قوله الا من سبق عليه القول
منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله رب ان ابني من اهلي فاجاب بما ذكر في
الكتاب ومن ظاهرونها قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها والحطب
ما احتطب اي يرمى تع الى حصبتهم اشياء اذا رميتهم الحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا العام لحقه
خصوص متراخ ايضا فانه لما نزلت جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله ع م فقال اليس المسيح عيسى
وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تع ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى اي السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اي عن النار مبعدون
فاجاب بانا لا نسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول المخصوص تحت العموم لولا
المخصص ولكن لم يدخلوا في هذا العام اختصاصها بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم
كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم والقائل
لو لم يدخلوا لما اورد ابن الزبعرى نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول ع م عليه ولم يسكت
عن تخطئته قلنا لا نقول لعل سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا
كما استعملت في قوله تع وما خلق الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد وقد اتفق على وروده بمعنى
الذي للتناول للعقلاء الا انه اخطاء لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل في الكلام هو
الحقيقة واما عدم رد الرسول ع م عليه فغير مسلم لما روي انه ع م قال لابن الزبعرى لما ذكر ما
ذكر ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر في
شرح اصول الفقه لابن الحاجب ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحي فذلك لما عرف
من تعنت القوم ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم وعلمهم بان الكلام لا يتناول الملائكة والمسيح
فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لامر الله تع واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم
انه تع تعنتهم في معارضتهم بقوله عز وجل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية ومثل هذا

الكلام

الكلام يكون ابتداء كلام حسن بعد وان لم يكن محتاجا اليه في حق من لا يتعنت ومن نظيره استدلال ابراهيم
صلوات الله عليه في محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والاماتة الى قوله تع ان الله ياتي بالشمس من المشرق
فات بها من المغرب لتعنت القوم ومكابرتهم وكان ذلك انكارا للحجة الاولى ودفعا للتلبيس اللعين
لا انه انتقال حقيقة فكذلك هذا انتقال بيان ودفع لعناد الخصم لا انه تخصيص حقيقة ومنها اخبار
الله تع عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه ولما جاءت رسلنا ابراهيم
بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهي سدوم والاهل عام يتناول لوطا وغيره من سكان
القرية ولهذا قال الخليل عم ان فيها لوطا ثم خص منه لوط واهله بعد ما قال ابراهيم ع م ان فيها لوطا بقولهم لننجينه واهله
فدل على جواز انفصال المخصص عن العام قال الشيخ رحمه الله هذا اي احتجاجهم بهذه الاية غير صحيح
ايضا كاحتجاجهم بالايات المتقدمة لان السؤال كان للدليل المخصص وهي بهذا العام فانه تع قال ان اهلها كانوا
ظالمين اي كافرين وهذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه محارب وارجمه انه زان وكما
علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المعنى لوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين
الا امراته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح وقد صرح في عين هذه القصة بالاستثناء في
اية اخرى وهي قوله تع قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته فثبت
ان التخصيص قد كان متصلا لكنه تع لم يذكره صريحا هنا اكتفاء بما اثبت في المدرجة بالتعليل والا
الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوف بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان
من الضمير في مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا ال لوط وحدهم فانهم لم يجرموا وال لوط على
تقدير الانقطاع مخرج من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة
ولم يرسلوا الى ال لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى المرمى في انه في
معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن ال لوط انجيناهم وعلى
تقدير الاتصال هم داخلون في حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء
وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا بمعنى الاهلاك والتعذيب كما في الوجه الاول وقوله انا لمنجوهم
والاستثناء الثاني من الضمير المجرور في لمنجوهم لا من الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء
انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكناهم الا ال لوط الا امراته كما اتحد في قول المقر لفلان علي
عشرة دراهم الا ثلثة الا درهما فاما في الاية فقد اختلف الحكمان لان الا ال لوط متعلق بارسلنا
او بمجرمين والا امراته قد تعلق بمنجوهم فكيف يكون استثناء من استثناء قوله غير ان جواب
على الاول لو كان قوله تع ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لما كان لقول ابراهيم ان فيها
لوطا معنى حينئذ فقال انه قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين بقوله ظالمين طلبا
لزيادة الاكرام له بالتخصيص بوعد النجاة اعتبارا اذ في التخصيص بالذكر زيادة الاكرام كما في تخصيص
جبريل وميكائيل ع م بالذكر في قوله تع من كان عدوا لله وملائكته الاية وكما في تخصيص اولي العلم بالذكر

واهله لا تتناولهم

الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات

في قوله عز وجل يرفع درجات ادخرناه من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان
العذاب في الدنيا قد يختص بالظالمين كما في قصة اصحاب السبت وقد يعم الكل على ما قال تع
واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون خزيا وعذابا في حق الظالمين وابتلاء ثم
وامتحانا في حق المطيعين كالامراض والاوجاع وكمن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة
وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عم ان يبين ان عذاب اهل تلك القرية من
اي الطريقين وان يعلم ان لوطا هل يخرج منه ام يبتلى به وذكر ابو اليسر في اصوله ان قول ابراهيم عم
ان فيها لوطا طلب الرحمة من الله على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عم وذكر في المطلع ان قول
ابراهيم عم للرسل ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال في شانه كما قال في
موضع اخر يجادلنا في قوم لوط وذكر انهم لما علموا الملائكة بهلاك ظالميهم احتج عليهم ببراءة لوط من ظلمهم
شفقة عليه وتحزنا لاخيه المسلم وتشميرا للنصرة وحماطة كما هو موجب الدين فاجابوا الدليل
بقولهم نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله وقوله او خوفا عطف على الاول من حيث
المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة الاكرام لوط او خوفا من ذلك اي سوال
عن لوط وحال ابنيه مع علمه ان لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤال ربه
عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تع على ذلك طلبا لزيادة الاطمينان زيادة الكلام اهل المعاينة
ومنها قوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء الى قوله ولذي القربى اوجب نصيبا من الخمس لذوي القربى
ولفظ القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تاخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير
بن مطعم رسول الله عم في ذلك فدل على جواز تاخير الخصوص واعلم انه كان لعبد مناف خمسة
بنين هاشم ابو جد النبي عم والمطلب ونوفل وعبد شمس وعمرو ولكل عقب الا لعمرو وما
قسم رسول الله عم سهم ذوي القربى يوم خيبر من بني هاشم وبني المطلب ولم يعط غيرهم جاء
عثمان وهو من بني عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن
مناف وجبير بن مطعم وهو من بني نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف فقالا
انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء في النسب
اعطيتهم وحرمتنا فقال انهم لم يزالوا معي هكذا وشبك بين اصابعه وفي رواية انهم لم يفارقوني
في جاهلية ولا اسلام فتبين ان المراد من ذوي القربى بنو هاشم وبنو المطلب ببيان متاخر بخمد قرب
القرابة وقرب النصرة اي نصرة النبي والواو على ما يعرف في موضعه ان شاء الله فعرف رسول
الله عم بعد السؤال ان المراد قرب النصرة لا قرب القرابة وتاخير بيان المجمل جائز ان الاجمال
انما يتحقق على مذهبنا فانا لما حملنا لفظ القربى على قرب النصرة وهو محتمل قرب النسب ايضا كان
محتملا للمعنيين ما عندهم فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قرب النسب الذي هو موضوعه لا
غيرهم اشار في اخر كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوها من الحقيقة مختلفة

وَاعلموا

قوله غدا اشارة الى

يعني

يعني ولين سلمنا ان المراد قرب النسب كان مجملا ايضا لان القرب متفاوت وجوهها مختلفة من النسب لا
يمكن العمل بعمومها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فانه اذ ذاك يوجب دخول جميع بني ادم فيكون
البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه باسم خاصة او بجده او بما علا منه فكان
مجملا فبين رسول الله عم ان المراد من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيان من تخصيص العام
في شيء بل هو بيان المراد بالعام الذي تعذر العمل بعمومه وهو في حكم المجمل فيجوز تاخيره ومنها
بيان النصوص المذكورة في الكتاب وتمسكوا ايضا بقوله تع فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان
علينا بيانه امر بالاتباع وضمن البيان متراخيا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من الالفاظ
لانه تكليف ما ليس في الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت انه يجوز بيانه
متراخيا وكذا نص المواريث عام في ايجاب الارث للاقارب كافرا كان او مسلما
ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عم لا يتوارث اهل ملتين شتى وكذا الوصية شرعت
عامة مقدمة على الميراث بقوله تع من بعد وصية يوصي بها او دين ثم خص ما زاد على
الثلث ببيان الرسول متراخيا وكذا النبي عم نهى عن المزابنة على العموم فيما دون خمسة اوسق
وفي اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان متاخر وهو خبر العرايا والجواب
عن الاول ان المراد من الامر باتباع القران القراءة على ما قيل اي اذا اقرأه جبريل عليك
بامرنا فاقرأ على قومك ثم ان اشكل عليك شيء من معانيه فعلينا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على
المجمل ونحوه مما لنا عليه ونحن نقول تاخير بيانه جائز كما مر بيانه قال شمس الائمة رحمه الله المراد من قوله
ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما في القران بالاتفاق فان البيان من القران ايضا فيؤدي هذا
الى القول بان لذلك البيان بيانا الى ما لا يتناهى وانما المراد بعض ما في القران وهو المجمل الذي يحتاج
بيانه تفسيره ونحن نجوز تاخير البيان فيه ... فاما فيما يكون مغيرا او مبدلا للحكم الذي اتصل
به فاذا تاخر عنه يكون نسخا ولا يكون بيانا محضا ودليل الخصوص في العام بهذه الصفة
وعن الثاني والثالث ان نسخ حكم الميراث بالموافقة في الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل
الزيادة على النص وهي نسخ عندنا فنجوز النسخ المعنوي به وخبر المزابنة لم يخص بخبر العرايا
عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما مر في باب احكام العموم والله اعلم

ثم الزيادة على النص ... عندنا نسخ

باب بيان التغيير

اي البيان الذي فيه تغيير لموجب الكلام الاول قوله وانما يصح ذلك اي بيان التغيير موصولا اي يختص الجواز
في الموصول ثم اكد بقوله ولا يصح منفصلا واشار بقوله على هذا اجمع الفقهاء الا الذين
الى خلاف غير الفقهاء فلهذا اراد بالفقهاء مثل ابي حنيفة والشافعي ومالك والاوزاعي
وامثالهم من فقهاء الامصار والحاصل ان اتصال الاستثناء بالمستثنى منه لفظا او ما هو في
حكم الاتصال لفظا وهو ان لا يعد المتكلم آتيا به بعد فراغه من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام

واثر غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال او عطاس او نحوهما شرط عند عامة
العلماء وكان ابن عباس رضي الله عنهما يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان
طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء ناسيا او عامدا وفي بعض الروايات انه يقدر
زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم
عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل رحمه الله وعن ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا
بمدة الايلاء ونقل عن بعض العلماء جوازه في القران خاصة ثم تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان
اليهود سالت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر
الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله
بطريق الالحاق بالخبر الاول وهو قوله اجيبكم غدا وبان النبي عليه السلام قال والله لاغزون قريشا
ثم بعد سنة ان شاء الله والقائل هذا اشترط … الاستثناء لان … جواز احدهما يلزم جواز
الاخر اذ لا قائل بالفرق ومن خص الجواز بالقران قال الكلام الازلي واحد وانما الترتيب
في جهات الوصول الى المخاطبين وان كان زمانا … الاستثناء … في سماع السامعين
وهم القائمون لا في كلام رب العالمين واحتج الفقهاء بان النبي عليه السلام في قوله من حلف على يمين
فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح
الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولقال الذي هو خير منها لا يعين الاستثناء للتخليص او
لكونه اسهل وتمسك … على ذلك … وابن عباس رضي الله عنهم فقال لما حلف
ايوب عليه السلام ليضربن امراته … ضغثا … بيمينه وتخفيفا عليها كما قال
تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث ولو صح الاستثناء منفصلا لامره به لا بالضرب
بالضغث لانه ايسر واخف وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق
وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم تثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفيه
… الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق
ولا كذب كاذب ولم يحصل الوثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب
وحكي ان … ابا حنيفة رحمه الله ا … ابا جعفر … في هذه المسألة
فقال لو صح الاستثناء منفصلا … فقال … الذين يبايعونك
على الخلافة لو استثنوا بعد ما خرجوا من عندك … ذكر … وسكت
ورجع بجميل قال الغزالي رحمه الله نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما جواز تاخير الاستثناء ولعل
الاصح غير النقل اذ لا يليق ذلك بمنصبه وان صح فلعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم
اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا ايضا

قال ابن عباس بجواز الاستثناء منفصلا

لوجه انما … عليه … اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من
الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدا فانه اذا اخر الشرط او الخبر
عنهم مدة ثم … كلاما فضلا من ان يكون شرطا او خبرا انكروا قوله الا … بعد شهر يخرج
من ان يكون مغيرا فضلا من ان يكون اتماما للكلام واما استثناء النبي عليه السلام بعد السنة فقد
كان على وجه التدارك للتبرك لا للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى واذكر
ربك اذا نسيت لا ان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم واما تخصيص الجواز بالقران
بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس في الكلام الازلي بل في العبارات التي بلغتنا وهي محمولة
على معهود كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا شك انه لا ينطبق وضع اللغة فصل صيغ الاستثناء
عن العبارة التي تشعر بمستثنى منه قوله وانما سميناه اي هذا النوع من البيان بيان التغيير وذلك
اي وجد اثر كل واحد من المعنيين … به اي … انت حر … العبد … بمنزلة وضع شيء محسوس
في محل … فاذا حال الشرط بينه اي بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد فتعلق انت حر
بالشرط بطل كونه ايقاعا جواب اذا ولكنه اي التعليق بيان مع ذلك اي مع كونه تغييرا لان
البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اي وجود الشيء والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين
فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود
بهذه المثابة فلا يكون بيانا وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضي الامام وشمس الائمة
رحمهما الله فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله فلا يستقيم
لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس ببيان ووجه
التوفيق انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبار انه عند الله بيان لانتهاء مدة
الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه في الظاهر رفع للحكم الثابت وابطاله فلا يكون
بيانا له ولما كان التعليق بالشرط ابتداء وقوعه غير موجب … ولما كان التعليق لهذا الغرض
وهو ما ان ابتداء وقوع الكلام غير موجب والكلام كان يحتمله اي يحتمل كونه غير موجب حكمه
في الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولي وتصرفات الصبي سمي اي التعليق
بيانا وهو جواب لما وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لا بد لصحة البيان من ان يكون
اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهارا لذلك المحتمل فان لم يحتمل لا يكون بيانا بل
يكون ابتداء كلام قوله وكذلك الاستثناء اي وكالتعليق بالشرط الاستثناء
في اشتماله على وصفي البيان والتغيير له الف درهم الا مائة اسم علم لذلك العدد اي العدد الذي
هو مدلول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كثلاثة وعشرة ومائة ونحوها علم جنس
كاسامة للاسد والاسم العلم لا يحتمل غيره او هو بمنزلة العلم من حيث انه لا يجوز اطلاقه
على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لا يجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانه …

اذ لا اشارة عنده من غير من الاعداد بمعنى لا انية عامة وهي كون كل واحد عدادًا والنسبة العامة
لا تصلح طريقًا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقًا له ايضا ههنا لان من
شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على الجزء وهو الجزء والمختص وههنا
ما دون الالف مثلا كما يصلح جزءًا للالف يصلح جزءًا للالفين والثلاثة الاف وغيرها وهذه
الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه الحمل على الاثري توضيح لكون الاستثناء والتعليق
تغييرا انه لو صح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان نسخا لا ان قوله انت حر اذا
صدر عن الاهل في المحل غير معلق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلو صح الحاق الشرط به بعد ذلك
يرتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به
الاستثناء ثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلو صح الحاق الاستثناء به بعد تقرره كان
نسخا للحكم في بعض الالف كما في التعليق ثبت ان كل واحد منهما بمعنى التغيير لكنه اي الاستثناء
اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغييرا للبعض منع بعض الكلام اي منع التكلم ان يكون
ايجابا في البعض كان رفعه بعد الوجود فانه لو رفع لكان نسخا فكان اي الاستثناء بيانا من
حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمي بيان تغيير كالتعليق بالشرط
وذكر في التقويم ان قوله الا مائة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرر البقية
كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا وما ذكر في بعض الشروح انه سمي بيانا لانه بين المراد
والكلام محتمل لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لا يوافق ما ذكره الشيخ ان الالف اسم
علم لذلك العدد لا يحتمل غيره الا انا ولن يسكلف ويحوانه يحتمل البعض ولكن بشرط لحوق الاستثناء
فكان التي تبيانا ان المراد محتمل والصحيح ما ان الاحتمال ما اشار اليه الشيخ في بعض مصنفاته
ان الاستثناء بيان لانه يبين ان الايجاب اثبات بوجه غير موجب كل الالف مقتضى ظاهر
اللفظ ويحتمل ان لا يكون موجبا في الجملة بان وجد من الصبي والمجنون فلما احتمل صدر الكلام
هذا وبالاستثناء تعين ذلك سميناه بيانا لتغيير لا تغييرا محضا وذكر صدر الاسلام ابو اليسر
نعم انما ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجاز فان الاستثناء في قوله لفلان علي الف
درهم الا مائة يبطل الكلام في حق المائة فان الالف اسم لعشر مائتين حقيقة وكذلك الشرط
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصير يمينا الا ان في الاستثناء يبطل
بعض الكلام وفي التعليق يبطل اصلا بانقلابه يمينا والابطال لا يكون بيانا حقيقة الا ترى
ان البيان هو الاظهار والالف ظاهر في عشر مائين وانت طالق ظاهر في كونه ايقاعا
فلا يتصور اظهاره حقيقة فلم يكن الاستثناء ولا التعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالا
ولكنه بيان مجازا من حيث انه بين انه علي تسع مائة درهم لا الف درهم وانه علق ولا يطلق
قوله ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط فرق القاضي الامام وشمس الائمة

رحمهما من الاستثناء والتعليق فجعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل وقال شمس الائمة
التعليق تبديل بل هو صحيح لان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان
يكون علة للحكم بنفسه بذكر الشرط تبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط وانه
ليس بايجاب للعتق بل هو يمين فان محله الذمة حتى لا يتصل بالعبد الابعد خروجه من ان يكون
يمينا بوجود الشرط والاستثناء تغيير لبعض صيغة الكلام الاول وليس بتبديل لانه لم يبدل
الكلام عن ان يكون اخبارا بالواجب اصلا فجمع الشيخ بينهما وقال منزلة الاستثناء
في التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقاد الكلام عن الايجاب
لان الاستثناء يمنع انعقاده في بعض الجملة اصلا حتى لا يبقى موجبا لذلك البعض في الحال
والمآل ان يصير موجبا كذلك في المآل والتعليق يمنع انعقاده لاحد الحكمين وهو الايجاب في
الحال ولا يمنع عنه اصلا حيث لا انعقاده علة للحكم ثابتا في الحال وهو وجود الشرط وهو معنى
قوله ويبقى المآل وهو الاحتمال اي احتمال ان يصير علة موجبة للحكم فلذلك اي لكون كل واحد
منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو
النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية وانهما ليسا من النسخ في شيء اذ النسخ رفع بعد الوجود
ولم يوجد ذلك فيهما وفي التحقيق هذا الاختلاف في العبارة دون المعنى ثم الفرق بين
الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقدم الشرط على الجزاء وتاخيره عنه جائزان
وتقدم الاستثناء على المستثنى منه في الاثبات لا يجوز حتى لو قال طلقت الا زينب جميع
نسائي او اعتقت الا سالما جميع عبيدي او الا زينب جميع نسائي طوالق والا سالما جميع
عبيدي احرار لا يصح الاستثناء وتطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى الاستثناء
جعل بعض الكلام مصروفا عن المعنى الذي دخل فيه سائره فلو جاز تقديمه على المستثنى منه
لبطل هذا المعنى بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لا يبطل بالتقديم والتاخير
وبخلاف التقديم في الاستثناء على النفي حيث يجوز حتى لو قال ما اعتقت الا سالما احدا من عبيدي
او ما طلقت الا عائشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال
بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا
على الاستثناء لا على البدل لان البدل لا يكون قبل المبدل منه قوله واختلفوا في كيفية عمل
كل واحد منهما اي من التعليق والاستثناء وقد تقدم الكلام في التعليق وهذا بيان
الاستثناء فنتكلم اولا في تعريفه وشروطه ثم في تقريره وتحقيق معناه والكلام في
تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب
بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك
المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره او بالاشتراك اللفظي كاشتراك العين

بين مفهوميها لان المتصل اخراج وهذا شرط والمنقطع مخالفة من غير اخراج فلا اشتراك فيما
يصلح جعل اللفظ له وقد اطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة
وذهب الاكثرون الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشي ابدا على خلاف جنس
مسماه واللفظ اذا لم يدل على شي لا الحاجة حينئذ ان يصرف عنه فينبغي ان لا يصح الاستثناء
الا انه انما يصح باضمار في المستثنى منه كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس
فان معناه عند من قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس
المتني كما في قولك له علي مائة الا دينارا ما له الا المقدار ما لبنه دينار او ثوبا وما لا يجعله بمعنى لكن فكان مجازا
والدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الا ترى انه ماخوذ من
ثنيت عنان الفرس اذا عطفته وصرفته عند اهل اللغة ولا عطف ولا صرف الا في المتصل
اذا الحمل الاول في المنقطع باقية على حالها لم تتغير ولا يمكن حمل اللفظ على الاشتراك في الاشياء
معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ولا على الاشتراك اللفظي مع امكان
حمله على المجاز في المنقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عند قيام الدلالة
اولى ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان المجاز الخالي عن قرينة دالة على المراد بخلاف
الاشتراك ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او
احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي التي كانت تابعة لجمع منكور
غير محصور ايجمع ابرحل فيه المستثنى لو سكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله
الا الله لفسدتا وبقوله او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجي زيد
وقام زيد لا عمرو وامثالها فانها ليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك اللفظي والمجاز
لا يمكن ان يجتمعا في حد واحد لان احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس بمخرج فيتعذر
جمعهما بحد واحد لان كل امرين فصل احدهما يتفرد به الاخر يستحيل جمعهما في حد واحد
ويحتمل بعضهم ان يجمع على هذا القول فقال هو المذكور بالا او باحدى اخواتها مخرجا او غير مخرج
ويحد بتقدير التعدد فيقال في المنقطع هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى
اخواتها من غير اخراج وفي المتصل هو اخراج بالا او احدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن
الحاجب في المتصل هو لفظ اخرج به شي من شي بالا واخواتها وفي المنقطع لفظ من الفاظ
الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه فلو قلت
جاء القوم الا زيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا وذكر الغزالي رحمه الله قولنا ذو صيغ
مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ
محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه استثناء وان افاد ما
يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها

دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به اما شروطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه والثاني
ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء كقولك رايت القوم الا زيدا
ورايت منهم ورايت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء
حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة الصحة والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا
لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لا استثناء كما ذكرنا وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل
فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان
الاستثناء باطلا والصحيح انه انما لم يجز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وبعد استثناء الكل
لا يبقى شي يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بالاتفاق وانما الخلاف في استثناء المساوي
والاكثر نحو قوله علي عشرة الا خمسة او الا ستة الى تسعة فذهبت العامة الى جوازهما وذهب
الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة
لان العرب تستقبح استثناء الاكثر ونسبه بعض الى العامة رايت الفا الا تسعمائة وتسعين
واذا ثبت كراهتهم واستقباحهم ثبت انه ليس من كلامهم واحتجت العامة بقوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين وهو استثناء الاكثر بدليل
قوله عز وجل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولا تجد اكثرهم شاكرين ولكن
اكثر الناس لا يؤمنون فدل على الجواز وبقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه ولما جاز استثناء النصف
جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل وقولهم هو
مستقبح ممنوع بل هو استثناء وليس باستقباح ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع
الصحة كقوله علي عشرة الا تسعة وثلث من دينار ودرهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح صحيح واما
بيان موجبه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه الا انه يمنع بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي
بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم
بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب لا لان
الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها وعند الشافعي رحمه الله موجبه امتناع الحكم في المستثنى
لوجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل
الخصوص واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في
التعليق بالشرط فان التعليق عندنا لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم
في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف الا مائة
صار عندنا كانه قال الا تسعمائة فانها تثبت عليه فلا يلزمه المائة للدليل المعارض لا وان كلامه الا انه
يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به وصار عندنا كانه قال لفلان علي تسعمائة وانه لم يتكلم
بالالف في حق لزوم المائة وكان الغزالي مال الى هذا القول ذكر في المستصفى ان الكلام

من الشرط والاستثناء يدخل في الكلام فيغيره كما قد بيّنته لكن لا الشرط والاستثناء يجعله
متكلما بالباقي لا أنه يخرج من كلامه ما دخل فيه فإنه لو دخل فيه لما خرج فإن قيل اقتلوا المشركين
إلا أهل الذمة أما لو لم يكونوا داخلين فيه لم يخرج أهل الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء
قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولكن منع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الإخراج لم
يفرق بين المنفصل والمتصل ولكن إذا لم يتصور الحقيقة ما هو جزء منه وإنما تم له قبل موضوع
الكلام وجعله كالإخراج بدفع دخول البعض ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والا
ستثناء فإذا الحقا قبل الوقوف دفعا وذكر ابن الحاجب في شرح المفصل أن علة الاستثناء
يعني معقوليته مشكلة لأنه في قولك جاء القوم إلا زيدا إن قلنا إن زيدا غير داخل في القوم
لم يستقم لإجماع أهل اللغة في الاستثناء المتصل أنه إخراج ما بعد إلا مما قبلها ولا عموم متطوع
به في نصوص العربية ولأنا قاطعون إذا قال له عندي عشرة دنانير إلا دينارا وتصف ثمن
بأن يحسب المذكور بعد إلا لم يخرج من الدينار ثم يقطع بأن المقدر تسعة هو الباقي وإن قلنا إنه
داخل فيهم فكذلك لأن المتكلم إذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجيء إليه لأنه
منهم فإذا أخرج بعد ذلك نفي عنه المجيء فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدي إلى أن لا
يكون الاستثناء في كلام إلا وهو كذب من أحد الطرفين وهو باطل فإن القرآن مشتمل عليه
قال والصواب الذي يجمع رفع الإشكالين أن يقول لا يحكم بالنسبة إلا بعد كمال المفردات
في كلام المتكلم فإذا قال المتكلم قام القوم إلا زيدا فهم القيام أولا بمفرده وفهم القوم بمفرده
وأن منهم زيدا وفهم إخراج زيد منهم بقوله إلا زيدا ~~فهم القيام إلا زيدا~~ ثم حكم بنسبة القيام إلى هذا
المفرد الذي أخرج منه زيد فحصل الجمع بين الشك المقطوع بها على وجه مستقيم وهو أن الإخراج
حاصل بالنسبة إلى المفردات وعلى هذا يدفع التوهم القبيح وهو أنك ما نسبت القيام إلا
زيدا فلا يؤدي إلى المناقضة المذكورة فاستقام الأمر في الوجهين جميعا **قوله** ويدل على هذا الأصل
مسائلهم يعني يدل على الاختلاف المذكور أجوبة العلماء في المسائل التي يتعلق بالاستثناء قال
القاضي الإمام وكذا أول مسائل تدل على المذهبين تدل على أن الاستثناء يعمل بطريق
المعارضة عند الشافعي وأصحابه جوابهم في المسائل المتعلقة بالاستثناء يعني ما ذكرناه من
الأصل ليس منقولا عن السلف أو عن الشافعي نصا وإنما نستدل عليه بالمسائل ونبين ذلك
أي بيان أن المسائل تدل على ما ذكرنا أن الشافعي رحمه الله جعل قوله تعالى إلا الذين تابوا معارضا
لصدر الكلام فقال إنه استثنى التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا إثبات حكم على
خلاف ما أثبته الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام أمر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة
وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كأنه قال إلا التائبين فإنهم ليسوا
بفاسقين وتقبلت شهاداتهم ولا يجلدون فتنتفي صفة الفسق وترد الشهادة به وكان

سقط

فيه أن يسقط الحد بالتوبة أيضا كرد الشهادة إلا أن رد الشهادة من حقوق العبد فيشترط لسقوط
التوبة إليه أي غير أنه إذا تاب سقط كما إذا تاب عن شرب الخمر وغيره وحد القذف خالص حق العبد
أو حق العبد فيه غالب على أصل الشافعي رحمه الله حتى يجري فيه التوارث والعفو عنه فيشترط
في سقوطه التوبة إلى العبد بعد التوبة إلى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة إلى الله تعالى كالمظالم لا تسقط
بمجرد التوبة إلى الله تعالى بدون إرضاء أربابها حتى إذا تاب إلى المقذوف واعتذر وعفي عنه المقذوف
سقط أيضا كالقصاص **قوله** وكذلك أي كما جعل الاستثناء معارضا في هذه الآية جعله معارضا
في هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء فإن معناه عنده لا تبيعوا
الطعام بالطعام إلا طعاما مساويا بطعام مساو فإن لكم أن تبيعوه أي معناه إلا متساويين فإنه
إذا صار مستثنى من ذلك لكم أن تبيعوهما أثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير أعني
ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لأن الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف
فاستغرق الجميع فلما استثنى التساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر
ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فثبتت المعارضة في المكيل خاصة
فبقي مع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم **قوله** وخصوص دليل المعارضة لا
يعني جواب سؤال وهو أن يقال الاستثناء وإن عارض الصدر في المكيل على الخصوص بصيغته
يحتمل أن يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة في غير المكيل فيثبت الجواز في بيع الحفنة
بالتساوي كما يتعدى الحكم عن المخصوص إلى غيره بتعليل دليل الخصوص فقال خصوص دليل المعارضة
يعني دليل الذي ثبت به المعارضة وهو الاستثناء إذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدي حكمه
يعني أنه لا يقبل التعليل كما يقبل دليل الخصوص في العام لعدم استقلاله بنفسه في إفادة
المعنى بخلاف دليل الخصوص في العام فإنه مستقل بنفسه فيقبل التعليل وسئل بعضهم بالنصب على الصدر
لا بالرفع وبعضهم قرأه بالرفع وزعم أن معناه أن دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى إلى
غير ما تناوله إذ لو تعدى لصار عاما كما أن دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصا إلا بطريق
التعليل لكن الفرق أن دليل المعارضة لا يتعدى عن تناوله بنفسه ولا بالتعليل إذ يلزم منه معارضة
التعليل النص وهو باطل فأما دليل الخصوص فيتبين به وجود حد البيان فيه وهو أن يظهر به ابتداء
وجود الشيء فكان قابلا للتعليل ومن أشكاله وهم والمعنى هو الأول وذلك مثل قوله تعالى إلا أن يعفون
فإنه تعالى أوجب على الأزواج نصف المفروض في الطلاق قبل الدخول في جميع المطلقات
بقوله وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فدخل
في عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه إلا
أن يعفون أي إلا أن يعفون فيسقط الكل فثبتت المعارضة به في حق الكبيرة العاقلة التي
يصح منها العفو دون المجنونة أو الصغيرة التي لا يصح العفو منها وكان الاستثناء معارضا

ثم كان يشمل القطع الدوام مطلق النسخ فإنما [illegible] دخوله في الكلام كالـ[illegible]

ذكر

صدره

يعني أن يسقط الحد بالتوبة

[illegible] الاستثناء [illegible] الكلام [illegible]

لبعض صدر الكلام الجميع فنفي الصدر فيما لا معارضة فيه على ما كان وتخصيص السقوط بالعفو بالعاقلة

البكبيرة التي يصح العفو منها وقوله تعالى الا ان يعفون اي الا ان يعفو المطلقات عن ازواجهن

فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة مالي وما استمتع بي بكشف اخذ منه شيئا او يعفو الذي بيده

عقدة النكاح اي الولي الذي يلي عقد نكاحهن وهو مذهب الشافعي او الزوج فان له حق امساك العقد

وحلها بالطلاق بيده واللام في النكاح بدل الاضافة كما هو اتى او ان يتفضل الزوج باعطاء الكل

صلا لها واحسانا لها فسرك ترتيبت لما لزوجته ملا بليق بالمروة استرداد شئ من مهرها ما سمي

من الواجب شرعا هو النصف الا ان يسقط حق الكل او يعطي هو الكل فالجانب النصف اضاف الرابعة

وتركها وبذله من اخلاق الطريقة قال صاحب الكشاف وتسميته الزيادة على الحق عفوا اعتبارا ان

الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق

اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها وقال رجل واحد لفلان علي الف درهم الا ثوبا ان

الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدر قيمة الثوب لان معناه الا ثوبا فانه ليس علي من الالف

لانه ليس بيانا لا شكال تم الدليل المعارض ومو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذ لو لم

يجز به صار لغوا والاصل في كلام العاقل ان لا يكون كذلك فان كان من المستثنى من جنس المستثنى

تمكن اثبات المعارضة في عين المستثنى والامكان هاهنا في ان يجعل نفيا لقدر قيمة الثوب لا لعينه

فيجب العمل كما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في قول الرجل لفلان علي الف الا كرحنطة

انه ينصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان قال ولو كان الكلام عبارة

عما وراء المستثنى كما قلتم ينبغي ان يلزمه الالف كاملا لان مع وجوب الالف عليه لم نعلم انه الكر

عليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهرات

الطريق فيه ما قلنا هذا اشارة الى المسائل التي يظهر اثر الخلاف فيها على ما ذكره لتبين اصحابنا ولكنهم

ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر ويقولون ردا ان هاذه بناء على

ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذا لم يمنع عنه مانع

كما اذا تعقبها او تقدمها شرطا او بناء على ان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون في معنى التعليل

لعدم القبول اي لا تقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة ينتفي الفسق بسبب القول

لزوال المانع لا على ان الاستثناء معارضة وكذا بقاء صدر الكلام على العموم في الحديث متناولا

لحرمته مع الحنطة بالحنطة ليس بناء على ان الاستثناء منه بطريق المعارضة بحيث لو لم يجعل

معارضا لا ثبت بمنه الحرمة بل لو جعل تكلما بالباقي ثبت هذه الحرمة ايضا لان قوله عم

لا تبيعوا الطعام بالطعام لما سواه القليل والكثير ثم استثنى المساوي من الجميع بقي حكما

بالباقية وهو القليل والكثير الذي ليس بمساو لمثله وكذا صحة الاستثناء في قوله له علي الف

الا ثوبا ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة بل هي مبنية على ان الاستثناء المتصل

ايضا

حقيقة

حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فيما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذ الاصل

في الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لا يمكن الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء

الى القيمة لتثبت المجانسة ويصح الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لا يمكن جعله معارضة

الا بهذا الطريق اذ لا بد لها من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء

لا ضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لا

تدل على كون الاستثناء معارضة ويويد ما ذكر في الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء

يعمل بطريق البيان عندنا وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة ولا نص فيه عن اصحابنا

ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لا خلاف من اهل الرواية انه بطريق البيان لا

بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ما تكلم به وقالوا

ايضا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا والمعارضة قد يكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام

وهو عندنا استخراج بعض الكلام والتكلم بالباقي قال وانما جاء هو الاختلاف في هذه المسألة مختلفة

اشكالا لانا نرى انه من باب المعارضة وليس كذلك قوله ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء

من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ملوم لكن لم يوجب على الحكم حكم المستثنى منه او المراد بالنفي

انه يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الا انه لم يذكر احتصارا لدلالة الصدر عليه وقد نص عليه في

بعض المواضع قال الله تعالى فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وفي موضع اخر ابى ان يكون

مع الساجدين فنخيفه وانما الا امرأته كانت من الغابرين ولهذا اتفق العلماء على انه لو قال لفلان علي

عشرة دراهم الا ثلثة الا درهمين يلزمه سبعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والثاني

الثاني من النفي فكان اثباتا واما الثاني وهو التمسك بالاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهي كلمة

لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع وهي مشتملة على النفي والاثبات فقوله لا اله نفي الالوهية عن غير

الله وقوله الا الله اثبات الالوهية لله عز وجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد

وعلى ما ذكرتم لا تبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم ليمنع البعض صار كانه

لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفي على الاطلاق اي بنفي الالوهية عن غير الله عز اسمه فلم يكن اتيانا

والكل وان الايمان لا اثباتا وانما نعني بالنفي التبري عن غير الله ومن الاثبات الاقرار بالوحدانية

في تبيين ما ذكر ان معنى التوحيد انما يتحقق بمنع الكلمة اذا حصل معناه لا اله الا الله فانه

الله وكذا لا عالم الا زيد اي مثل التقدير المذكور في كلمة التوحيد التقدير في قوله لا عالم الا زيد

لا يعنا فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير في العلم وانما يتحقق

هذا المقصود لا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقي لا يحصل هذا الغرض اصلا لانه نفي العلم عن غيره

لم يصر مقصودا حسبنا اثبات العلم له واما الثالث وهو الدليل المعقول فهو ان الاستثناء

لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود

حينئذ واذا بقي بقي الحكم فيصير بقي حكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول
فكونه انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدي الى انكار الحقائق بعد القول
بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع
الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص يمتنع
حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل
الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له ثم المعارضة قد تقع
بجنس الاول وبخلاف جنسه كما في المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط في المعارضة
ان يكون بين المتعارضين تمانع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفي او على
العكس فتمانع الحكم في قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل قدر المعارضة بلا اعتبار
معنى وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عند الاتحاد ان عقد
اسلما للدين فان كان الدين من جنس الدين يصير عين الدين مستوفى على الصلح بالدين عند
حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا ملك او بيع بالدين في اصلي
هكذا في الاسرار **قوله** واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا فقوله ايضا راجع
الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به او معناه ان اصحابنا احتجوا
بثلث كما انه تمسك بثلث اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الا
بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولا اختص بالايجاب كدليل الخصوص
وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق
في الحال لا في الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع بطريق
المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم
لما ثبت بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل
ان لا يثبت الاثر انه لو ثبت حكم الالف بجملته في قوله فلبث فيهم الف سنة ثم عارضه
الاستثناء في الخمسين لزمه كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او
الثاني تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على
ما دونه بوجه وقوله فبقاء التكلم في الخبر لا يقبل الامتناع لمانع جواب عن قوله وامتناع الحكم مع قيام
التكلم سائغ واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اي جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت الوجهان
اي ما قالوا انه استخراج وتكلم بالباقي وانه اثبات ونفي وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فقلنا
انه استخراج وتكلم بالباقي بوضعه اي بصيغته واثبات ونفي باشارته لان الاثبات والنفي

نوعان

التكلم

في التوفيق بين قول اهل اللغة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات ومن الاثبات نفي

مذكور في

مذكور في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء
لان حكم الاثبات يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفي لعدم علة
الاثبات فسمي نفيا مجازا او معنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل
الكلام عبارة عما وراء المستثنى لا انه يستخرج به بعض حكم الكلام بعد ثبوت الكلام وهذا لان
الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص فلان
بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الا ان الاستثناء تعرض للكلام فيتبين به ان البعض غير ثابت
والتخصيص تعرض للحكم بنص لم يتخلله **قوله** احدهما اي احد وجوه المعقول ان منع الحكم
بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم
يستو البعض والكل هاهنا لان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا انه ليس بمعارضة
وتصرف في الحكم بل هو تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى الا ترى انه لو صرح بعد
الاستثناء بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق للحكم شيء بان قال
عبيدي احرار الا سالما وبزيعا وفرقدا وليس له عبيد سواهم او قال نسائي طوالق الا زينب وعمرة
وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولو كان تصرفا في الحكم بطريق المعارضة لم
يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل ولا يلزم علينا ما ذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة
باعتبار شبه النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه
بيان باعتبار شبه الاستثناء والاستثناء يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه والثاني
اي من وجوه المعقول ان دليل المعارضة ما يستقل بنفسه اي يستبد بافادة المعنى ولا يفتقر
في افادته الى شيء اخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لا يصلح دافعا للحكم الثابت المستقل والاستثناء
لا يستقل بنفسه لتعلقه على المذهبين بما قبله كالغاية لافتقاره في افادة المعنى الى اول الكلام اما
عند المالكي فقوله الا امانة لا يفيد شيئا بدونه واما عشرة الا قفيز فلانه لو قال ابتداء الا امانة فانه ليس
على ان يكون مقيدا ايضا واذا كان كذلك لا يصلح ان يكون معارضا لعدم شرط المعارضة وهو تساوي
المتعارضين في ذاتهما في القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون
معارضا وعبارة بعض المشايخ ان الاستثناء لا يقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا
لغيره والتبع لا يعارض الاصل بالاجماع **قوله** ولكنه اي الاستثناء جواب عما يقال لما كان غير مستقل
بنفسه ولم يصلح معارضا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به والوقف
عليه بعد تمام الكلام من غير مستقل بنفسه فكان ذلك بالاول بمنزلة جزء منه والحكم بعض الكلام قبل
تمامها لان الكلام يتم باخره وبه تبين مقصود المتكلم كالجزء الحكم بعض الكلام قبل تمامها احتمال
الكلام التوقف على اخره بسبب المراد او الخصوص اذا احتمل التغيير باخره كالتعليق بالشرط
وقوله احتمال مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله بعض الكلام في تأويل الكلام

والكلام

في شرط المعارضة تساوي المتعارضين

الكلمة

والكلام في قوله وعف وان الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر اي لما لم يحتمل الحكم بعض الكلام
حتى تم احتمال الكلام وقف اوله على اخره وهذا اي ما ذكرنا من الدلائل لابطال طريقة الخصم وهي ان
الاستثناء يعارض بمعارضة لا لاثبات المدعى والمالك الى الوجه الثالث من المعقول الصحيح فاما لنا
اي لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وبيان ذلك ان هذا الوجه هو ان
الكلم بدون ان يكون له حكم اصلا ويكون معتقد الحكم سائغ اي جائز كما جاز امتناع الحكم بعد انعقاد
المعارض وقوله ولا انعقاد للحكم اصلا تاكيد لقوله ولا حكم له اصلا وقوله مثل طلاق
الصبي واعتاقه متصل بقوله سائغ يعني قد سقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا
ينعقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي المجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقد للحكم اصلا واذا كان
كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قال الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاد له للحكم
اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا بيانه اي بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل
معارضا في الحكم كما قال الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ وذلك لا يجوز فانه اذا
جعل معارضا ينفي التكلم حكمه او ينعقد الحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى الحكم في البعض بالاستثناء
وذلك البعض الثابت لا يصلح حكما لكل الكلام بصدر الكلام الذي دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل
لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق
الحقيقة والمجاز ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلا ولو جعل تكلما بالباقي بقيت
صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وتحقق جاز من غير ان يؤدي الى فساد فكان القول به اولى وذكر
في بعض كتب اصحابنا واظنه مصنف الشيخ العبارة وهي ان الكلام قد سقط حكمه بطريق
المعارضة وقد لا ينعقد لحكمه فتأمل ان الحاق الاستثناء باتهما اولى فنقول ما قلناه اولى
لان عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره ولو قلنا
بان الحكم تعذر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه وان الموجب للالف
بل موجب تسعمائة يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فيكون اطلاق اسم الالف عليه
اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء عبارة عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان
هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كانه لم يتكلم بالالف وانه قال لفلان علي تسعمائة الا ان قوله تسعمائة
مختصر من الكلام والكلام مع الاستثناء مطول ومنها التعبيرين فاذا الالف لا يحمل على غيره
بطريق الحقيقة ولكنه يحتمله بطريق المجاز واليه اشير في المفتاح ايضا فقد ذكر في فصل الاستعارة
ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والاواحد قرينة المجاز لكن ما ذكرناه اولا وهي
لان اسماء الاعداد نصوص في مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالاسماء الاعلام على ما مر
غير مرة اذا كان كلمة فرد كقرية وشاة ونحوها او اسم جنس كالرجل ونحوه فلا ذكر لها في افراد كرمنا
البعض حكما لكل الكلام بطرد كون الاستثناء معارضا وقد يجعل تكلما بالباقي ترسيغ ولما لم يمكن ان يجعل

جعل تكلما بالباقي كان الكلم بالباقي فطريقها في اللغة بطريقين وبهما اذا قرن بالكلام الاستثناء يقتصر اخرى
يعني صار للعدد الذي هو تسعمائة مثلا عبارتان طويلة وهي الف الا مائة وقصيرة وهي تسعمائة
وجعل الايجاب والنفي باشارته اي ثابتا باشارته وفي بعض النسخ وجعل الايجاب والنفي
اي جعل الاستثناء للايجاب والنفي باشارته وهو الاصح وقد عرفت ان الثابت بالاشارة
وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة الالتزام لا بطريق القصد فكان
مجازا والاول حقيقة لانه بطريق الوضع بيانه اي بيان ان الايجاب والنفي ثبتا باشارته ان الاول
اي موجب الكلام الاول ينتهي بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهي والعدم بالوجود يسمى لان
كل واحد منهما مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الاخر ضرورة فاذا قال الرجل جاءني
القوم الا زيدا كان الصدر اثباتا للمجيء على وجه العموم فبقوله الا زيدا انتهى ذلك الاثبات اذ لولاه
لكان مجاوزا الى زيد كان الغاية ينتهي بها الكلام وكذا لو قال ما جاءني القوم الا زيدا كان الصدر نفيا للمجيء
على سبيل العموم فبقوله الا زيدا ينتهي ذلك النفي اذ لولاه لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى
موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهي بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية
فاذا كان الوجود غاية للاول اي لموجب الكلام اذا كان نفيا او العدم غاية اذا كان الصدر
اثباتا لم يكن بد من اثبات الغاية ليتناهى الاول به فكان الاستثناء من النفي اثباتا بالطريق الذي
قلنا ثابت لغة اي ثابت بدلالة اللغة فكان مثل صدر الكلام اي فكان الاستثناء في دلالته
على النفي والاثبات مثل صدر الكلام في دلالته على موجبه من حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة
فلذلك صح اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي الا ان الاول اي موجب صدر الكلام
ثابت قصدا وهذا اي كون الاستثناء نفيا واثباتا ليس بثابت قصدا فكان ثابتا اي ثابتا
باشارة الكلام قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي فاطلاق على ظاهر الحال مجازا لا حقيقة لانك اذا قلت لفلان علي
الف درهم الا عشرة لم يجب العشرة لوجود ما ينفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس
بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقي
بعد الثنيا فلا بد من الجمع بينهما فيجعل الاول مجازا وهذا حقيقة قوله ولهذا اختير في
التوحيد كذا اي لكون موجب صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا
ثابتا اشارة اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اي الاقرار بالوحدانية بطريق
الاشارة ونفي غيره بطريق القصد بان يكون الاستثناء غاية للنفي فيلتهي المستثنى
منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصدا لان الاصل في تصديق القلب
يعني التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط اجراء الاحكام او ركن
زائد على ما مر في باب بيان صفة الاداء فاختير في البيان اي في الاقرار الذي ليس بمقصود

قوله

اي مع حكمه

بهذا

استثنائه

[illegible]

الاوجه

في كيفية الاختيار في كلمة التوحيد لا اله الا الله

حصل

احد الاشارة التي ليست بمقصودة فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل
فيه الغلبة كالاثبات وقد اخترتم النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا قلنا
انما اختير النفي قصدا لانكار الدعوى الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله تع
واشركوا غيره فاختير النفي باللسان قصدا ردا لدعوتهم ولهذا ابتدا بالنفي الا انهم
فاما الكل فقد اقروا بالالوهية لله عز وجل كما اخبر الله جل جلاله بقوله ولئن سالتهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله فيكون الاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه
ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد عاما للنفي انما يستقيم اذا جعل صدر الكلام نفيا لمطلق الالوهية
لكن لو جعل نفيا للالوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية لان النفي لا ينتهي بالاستثناء حتى يجعل
شيء كما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء منقطعا بمنزلة قوله تع
اخبارا فانهم عدو لي الا رب العالمين فيكون الاثبات قصدا ايضا فاما قوله لا عالم الا زيد فيحتمل
لوصف العلم عاما وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة الغاية وينتقض التوقيت عدم الموقت
بعد الوقت وعدمه ثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد
فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من زعم
ان غير زيد موصوف بالعلم والانكر علم زيد بل يقر به لكونه عالما فكان نفي العلم هو المقصود لانه
هو المتنازع فيه فالمتكلم بقوله لا عالم الا زيد نفي العلم عن غيره قصدا وثبت العلم له اشارة
فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي الحظر في قوله ان خرجت الا باذني
مرة كما في قوله الا ان اذن لك او حتى اذن لك قلنا الاستثناء في قوله الا باذني من الخروج الذي
هو مصدر لكلام بدلالة حرف الالصاق اي لا تخرجي خروجا الا خروجا ملصقا باذني فيكون
جميع الخرجات الموصوفة غاية الاخراج منها فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة فاما في قوله الا
ان اذن لك او حتى اذن لك فلغاية مطلق الاذن فاذا وجد انتهى الحظر لا محالة وذكر
بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على الحظر والخروج فعل غير ممتد
فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل على ممتد فاما الاستثناء في قوله الا ان
اذن لك فداخل على الحظر والحظر ممتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهي بالاذن مرة قوله
والاستثناء نوعان لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخريج الفروع وذكر له
مقدمة فقال الاستثناء نوعان حقيقة وهو الاستثناء المتصل وتفسيره ما ذكرنا
يعني قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا ومجاز وهو المنفصل ويسمى منقطعا
فجعل مبتدأ اي بمنزلة مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعني لا تعلق له بالكلام الاول من حيث
الصورة وقوله مجازا انتصب على التمييز والمراد اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق
المجاز وان اللفظ لا ينتظمه اي جعل مبتدأ اي الضمير الراجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء

المنفصل

المنفصل مبتدأ فان قوله مجازا تمييز عن الجملة اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق
الحقيقة فيصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان
من حق الكلام ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا وعبارة شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة
حسبما بينا وهو مجاز منه نوعا الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف قال لهم افرايتم ما كنتم تعبدون
انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون
وهم الذين ما ترى في سالف الدهر ما في اعادتهم واجتنبت عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني
اعبده واعظمه كذا في التيسير وذكر في المطلع انما عبادة من عبد هذه الاصنام الاعداء اعلاء لهم
لانهم يعدون على عابديهم ضرا في الاخرة كما قال تع سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا ولان
المغري على عبادتها الشيطان الذي هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدو لي ولم يقل عدو لكم
فرضا المسالة في نفسه على معنى اني فكرت في هذا الامر فرايت عبادتي لها عبادة للعدو فاجتنبتها واثرت
عبادة من الخير كله منه واراهم بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه اولا وبنى عليها تدبيره ليه
لينظروا ويقولوا ما نصحنا ابراهيم الا بما نصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على
الاستماع ولم يكن بهذه المثابة لو قال عدو لكم لان التعريض يبلغ في التاثير المنصوح له ما لم
يبلغ التصريح لانه يتامل فيه فربما قاده التامل الى التقبل والعدو يقع على الجمع لان العدو والولي كاسوي
واحد الكثير الا رب العالمين استثناء منقطع كانه قال لكن رب العالمين الذي من صفته كيت وكيت
فانه ليس منهم قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عز وجل فقال ان جميع
من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرا مما
تعبدون الا الله عز وجل فانه لم يتبرا من عبادته وهذا قول الفراء وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله
ولكنه لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما اي ومثل قوله تع فانهم عدو لي الا رب العالمين قوله عز وجل
لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما ان الاستثناء منقطع لان السلام ليس
من جنس اللغو واللغو من الكلام ما يسقط ولا تاثيم ما يوقع فيه الاثم اي لا يسمعون في الجنة ما لغو من
الكلام وما اثم فيه من الهذيان والتفسيق الا قيلا اي لكن يسمعون فيها قولا سلاما سلاما
مما بدل من قيلا بدليل قوله لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما او مفعول به لقيلا بمعنى الا ان يقولوا
سلاما سلاما ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاما بعد سلام او يسلمهم
الملائكة سلاما بعد سلام ويجوز ان يكون معنى الاية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة
عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الا ذلك فهو من قبيل قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول
من قراع الكتائب اي لان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة ودار السلام هي دار السلامة عن الافات
واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا ما فيه من فائدة
الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشاف والمطلع قوله وقوله الا الذين تابوا استثناء منقطع

وذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الى ان هذا الاستثناء منقطع ويعرف من
الوجهين احدهما وهو المذكور في الكتاب ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام وهو قوله هم الفاسقون
لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة
فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر ولولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان
منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء بيان ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام اصلا ولولا الاستثناء
لكان داخلا كقوله الا ان يقوم الا زيد لم يدخل في حكم المجيء اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والفاسقون
هم القاذفون فهم الذين قد فسقوا فكانوا داخلين في الفاسقين قبل التوبة وبالتوبة خرجوا من ان يكونوا
قاذفين فلا يمكن حمل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اي لكن ان تابوا فان الله يغفر لهم
واذا كان كذلك انتفى ما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحد ورد الشهادة ووصف الفسق بالاستثناء
الا ان التوبة والفسق متنافيان فيتغير بها الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا الاستثناء
واما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العدل التائب لا تقبل شهادته وكالنساء المنفردات
العادلات لا تقبل شهادتهن ولو كان الكافر مردود الشهادة كما كان قوله فكان معناه الا ان
يتوبوا يعني لما لم يكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونه داخلا فيه يحمل الاستثناء على التوقيت
فكان معناه الا ان يتوبوا واذا حمل على التوقيت لم يكن الاستثناء حقيقة لان التوقيت يتقرر به حكم
صدر الكلام والخروج منه وهو الاستثناء الحقيقي انه من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر اي غير
داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وفي بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه وكذا الذين تابوا
وهكذا ذكر الامام السرخسي وذهب القاضي الامام ابو زيد والاقرب الى الصواب وذهب الكرخي الى انه
استثناء متصل لانه الكلام على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال لان الثنيا انما
تقتضي المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اي اعم من الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون
في جميع الاحوال اي حال المشافهة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات
والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة ثم على التقديرين لا يتعلق به رد الشهادة
لانه ان جعل الاستثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ما سبق ذكره لان عطف
الجمل بعضها على بعض لا يصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة الا اذا وجب رجوع
الاستثناء الى ما قبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة
فلا حاجة الى صرفه الى غيرها لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وان جعل الاستثناء منقطعا فكذلك
لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ فيعمل بالمعارضة ان امكن ولا معارضة له الا في وصف الفسق على ما بينا فثبت
انه لا تعلق له برد الشهادة قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو
استثناء لبعض الاحوال واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال الا ان يتوبوا فيكون هذا استثناء
توقيتا بحال ما قبل التوبة فلا ينفي صفة الفسق بعد التوبة الا بعد قيام الدليل الموجب المعارض ما نع كما زعمه الخصم

وصفهم

التائبين م

المستثنى

كذا في م

قوله وكذلك قوله الا ان يعفون اي ومثل قوله تعالى الا الذين تابوا قوله تعالى الا ان يعفون فانه
استثناء حال ايضا اذ لا يمكن استخراج العفو الذي هو حالهن عن نصف المفروض من جنسه لعدم المجانسة
فيحمل الصدر على عموم الاحوال اي فلهن نصف ما فرضتم في جميع الاحوال الا في حال الطلب والسكوت
وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا في حال العفو اذا كانت العافية من اهلها بان كانت عاقلة
بالغة فكان نكلما بالباقي نظرا الى عموم الاحوال وفي القاضي الامام رحمه الله هو استثناء منقطع لانه لا يخلو
ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو يتصرف حادث فكان الاستثناء منقطعا
الا انهم لم يدخل في الصدر فلا يستقيم قوله وكذلك اي ومثل قوله الا ان يعفون قوله عليه السلام الا
سواء بسواء فانه استثناء حال ايضا لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج
المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى
حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع
الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في
الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المستوي في الطعام
لا يثبت الا بالكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لا يباع الا كيلا
وبدليل الحكم فان من اتلف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات
المساوي فان المفاضلة والمجازفة ومبنيتان في الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما
على الاخر كيلا والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة
والمفاضلة مستلزمة لما ذكرنا ان صدر الكلام يتناول الكثير والقليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان
هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او الحفنتين فان
قيل لا نسلم ان هذا الاستثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج
المساواة التي هي معنى من العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سواء بسواء فبيعوا احدهما
بالاخر فيبقى الصدر متناولا للقليل والكثير وفي تعميم العام بالحقيقة اولى ثم ولئن سلم ولكن انه
تضمن العام بها مجازا اخر وقد تضمن مجازا لانه لا يمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال في صدر
الكلام والاضمار من ابواب المجاز ولئن سلمنا ان حمله على الحقيقة اولى فلا نسلم انه يحتاج فيه الى
اضمار الاحوال في صدر الكلام لانه يمكن ان يحمل المستثنى الطعام بالطعام غير متساو
ولئن سلمنا انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلا نسلم ان الاحوال
منحصرة على الثلاث المذكورة بل القليل من احواله كالمفاضلة والمجازفة اي لا تبيعوا الطعام
بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة
فيبقى القليل داخلا في الصدر قلنا حمل الكلام على الحقيقة واجب فلا يحمل على
المنقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة فقولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا قد قام

او عليكم نصف ما فرضتم

الموصوف بالتساوي
ولا تبيعوا الطعام بالطعام
سواء بسواء الا
الطعام المتساوي بالطعام
المتساوي حتى الطلاق والعتاق
لعموم صدر الكلام ونحو
بيع الطعام

الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يقم عليه دليل
ثم يحنث الحنفية عليه الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جائز بالاتفاق
وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اي الاضمار
ثالثته كما انت احملتم على المنفصل مع الاضمار اولى من حمله على المنقطع وقولهم ايستثناء عين
لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء وقولهم ولا نسلم انحصار
الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها بالثلاث لانه عم نهى عن بيع الطعام بالطعام

عن

والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء يراد به الحنطة ودقيقها وبوبه ما روي في رواية
اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ولهذا قلنا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث
بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث بشراء الحنطة ودقيقها وكذا لو وكله بشراء الطعام
فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الحنطة ودقيقها ويسمى
ما يباع فيه غير الحنطة سوق الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لا من فقه
الشريعة ثم البيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد
ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال متقوم فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية
الطعام الا بالكيل فثبت وصف الكيل بمقتضى النص ويصير كانه قيل لا تبيعوا الطعام
المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء فاذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذكر
اي عموم الاحوال لا يستقيم الا في المقدار وهو الذي يدخل تحت الكيل الا انه يندرج في الكلام انسان
لا الحيوان وكلامنا ههنا انما ندرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة
التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة وذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه
ان قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال اي لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا حالة التساوي في الكيل فيكون بيعنا للنهي بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص
ان حكم الربوا الحرمة الموقتة في المحل دون المطلقة وانما تتحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل
المساواة في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة لو ثبتت فيه حرمة مطلقة وذلك
ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون
مكيلا اصلا قوله واتفق اصحابنا الى آخره استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء
منقطع باتفاق بين اصحابنا ويجعل الا فيه بمعنى لكن لما بينا من حيث الاستدراك لان
استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان الالف لا يتناول الثوب صورة
وهو ظاهر ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف خاص فجعل هنا مبتدأ
لا تعلق له بالدراهم كانه قال الا ثوبا فانه ليس علي ولكن الثوب ليس وتقديره اي نفي الثوب
لا يوثر في الالف اي في وجوبه لعدم تعلقه به كما في قوله جاءني القوم الا حمارا اذ هو الاستثناء في

القوم

القوم موجب لعدم التعلق الا ترى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس لي علي ثوب لا يمنع ذلك
عن وجوب جميع الالف عليه فالتلفظ الذي يدل على النفي اولى ان لا يمنع لان الدلالة دون
الصريح واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف او الشرع مثل الكيل والموزون
والعددي المتقارب من خلاف جنسه اي من مقدر آخر من خلاف جنس المستثنى منه بان قال
لفلان علي الف درهم الا دينارا او فلسا او الا كر حنطة فقد قال ابو حنيفة رحمه الله وابو
يوسف هو صحيح اي هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه الله لا يصح
وهو القياس والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء موثرا في المستثنى منه بالمنع وعدم
تاثيره فيه لا عدم صحة التلفظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلفظ بالاستثناء
صحيح لغة بلا خلاف لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدأ وبيانه
ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي في بعض الشيء وما ان المستثنى لم يدخل تحت الكلام ولا
يتصور ذلك الا فيما يكون المستثنى داخلا تحت الكلام لولا الاستثناء وخلاف الجنس لم يدخل
تحت الصدر فلا يتصور استخراجه وتبين انه لم يكن داخلا فيجعل استثناء منقطعا
بمعنى لكن اي لكن الدينار او كر الحنطة ليس علي فلا يوثر نفيه في الالف كما في استثناء الثوب
والشاة فهذا بيان وجه القياس وقوله فلم ينقص من النقص الذي هو متعد لا من النقصان
اي لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا واما وجه الاستحسان فهو ان المقدرات جنس
واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا
منا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز البيع وتعين الكر او الدهن او الجوز ثمنا وتجب
ايضا في الذمة بمقابلة ما هو مال وما ليس بمال حالا وموجلا وجاز استقراضهما
فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور مختلفة
فان الدينار غير الدراهم والكر غيرها فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة ويمكن
ان يجعل استخراجا وتكلما بالباقي باعتبار المعنى فيمتنع الوجوب بقدر الدينار او الكر من
الالف وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت
بالشهادة ولكن من حيث المعنى صار كانه قال علي تسعمائة وهو له علي الف الا مائة واذا
كان الاستثناء استخراجا وتكلما بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج
معنوي ايضا واذا صح استثناؤه نفى المعنى اي معنى صدر الكلام وهو قوله علي الف
في القدر المستثنى وهو الكر بقيمة الدراهم بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف
بقدر مالية الكر من غير ان يكون لذلك المقدار من الدراهم معنى كما في الاستثناء من الجنس وذلك
اي نفي صدر الكلام بقيمة بلا معنى في القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان في
الاستثناء الحقيقي وهو قوله علي الف الا مائة نفي التكلم بالالف في حق المائة المستثناة بقيمة

من حيث الصورة لا من حيث المعنى ولذلك اي فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها
منها معنى بطل بدل اي عدلا المستغنى من الاول وهو المستثنى منه بخلاف ما ليس بمقدر من
الاموال مثل الثوب والشاة ونحوهما لان المعنى اي بمعنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف
صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وهو انه لا يجب في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم
فلا يصح استخراجه اي استخراج ما ليس بمقدر من الدراهم لانعدام المجانسة صورة ومعنى واما
ما اعتبر الشافعي رحمه الله من معنى المالية لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لا يجوز اعتباره
اذ لو اعتبر الشافعي رحمه الله مثله ادى الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء باعتبار معنى الوجود وذلك
باطل فكذا هذا وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار بهذه العبارة
وهي انه اذا قال لفلان علي الف درهم الا درهما فمعنى الدرهم بعينها ما استخرجه عن الالف
فيصح الاستثناء حقيقة واذا قال الا دينارا او قفيز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب
في الذمة جنس واحد يجب في الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بها الاتلاف والالتزام
والمداينات جميعا فسقط الوجوب عن الالتزام بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يكون بيان
القدر الا بالمعنى فاعتبره كما قال الشافعي رحمه الله فاما اذا قال الا ثوبا فالثياب ليست من جنس الدراهم
عينا ولا وجوبا لانها لا تجب في الذمة الا سلما فلم يمكن ان يجعل استخراجا لاجل شيء عن الدراهم واوجبها
فبقي ما بقي على ما كان قبل الاستثناء وصار الاستثناء مجازا معنى ولكن ليس له بوجه على
او قال علي الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان فصل وعند ابي يوسف رحمه الله يصدق
وان فصل لان الالف يحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المجمل فكان قوله وديعة
بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما اذا قال علي زيوف وقلنا قوله وديعة بيان مغير لان تقرير
ان قوله علي الف درهم حقيقة الاقرار يوجب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب
الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اي علي حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال كقولك جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان
قوله وديعة بيان ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يردها الى صاحبها لا اصل
المال وبتغيير المال اقتضاء حقيقة الكلام من وجوب اصل المال ورجوعا عما اقر به قوله وكذلك
اي ومثل قوله لفلان علي الف درهم وديعة في كونه مستثنى على البيان المغير قوله اسلفت
الى اخره قوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يوهم انه لا يصدق في القياس وان وصل لان
قوله ولكنها او الا اني لم اقبضها رجوع كما في قوله دفعت الي الا اني لم اقبض في قول ابي يوسف
رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ولا مفصولا فلا يكون قوله استحسانا متعلقا بيصدق ولكنه
متعلق بلا ومتعلق بقوله بشرط الوصل يعني اشتراط الوصل للتصديق استحسان
والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر في المبسوط في هذه الالفاظ

ح للدراهم فان الاقتران اي الاستثناء
دراهم والحنطة والمكيلات
والموزونات في حق الوجوب

ح اي هذا فيصح موصولا لا
مفصولا لانه تغيير لما اقر
اولا الكلام من وجوب اصل المال

ان القول قوله اذا وصل لا ان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض والسلم والوديعة والعطية
فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا في القياس لما بينا
انه اقرار بالعقد فكذا هذا وقوله اعطيت من فلان بها سواء موضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف
الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله في انكار القبض الموجب للضمان عليه وفي الاستحسان
لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضي تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم
والسلف اخذ عاجل باجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فيكون كلامه اقرارا بالقبض على احتمال
ان يكون هذه الالفاظ عبارة عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على
عقد السلم يقال اسلم فلان الى فلان عشرة في كر وان لم يسلم اليه راس المال ويقال فلان اقرض
فلانا عشرة دراهم وان لم يدفع اليه يريدون العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض
بيانا مغيرا فيصح موصولا لا مفصولا واذا قال دفعت الي عشرة دراهم او نقدتني كذلك او الا اني لم اقبض
فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعني يصدق فيه واصلا لا فاصلا لان النقد والدفع والاعطاء
سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب
ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لتمام حكم التسليم وتمامه فصار قوله
الا اني لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا وقال ابو يوسف رحمه الله لا
يصدق اصلا وليس في الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يستعار لان العقد حقيقة ولا
مجازا فكان قوله الا اني لم اقبض او لكني لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا
فاما الاعطاء فصح اي استعير بمعنى الهبة لما عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك
هذا الصبي هبة فيصلح ان يستعار للعقد فكان قوله الا اني لم اقبض منه بيانا لا رجوعا وذكر
القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم
وقوله الي عبارة عن الوصول فيها كلمتان لحكم كل واحد منهما ضرب اقرار فاذا استثنى
اخرهما بعينه لم يصح كما اذا قال لفلان علي درهم ودرهم الا درهما وكذلك نقدتني عبارة عن
فعل يتعدى اليه كقولك ضربتني ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قذفتك الا اني لم اصف
اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الاتصال اصل قذفنا اياه لان الفعل
المتعدي لا يتم بدون المتعدى اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام
عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدى الى الاخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهب له فوهب
ولم يقبل حنث وكذلك السلم وكذلك الايداع عقد استحفاظ وانه عقد يتم قبل التسليم
اليه ونظيره اذا قال بعتك عبدي بالف الا انك لم تقبل لم يصح لان البيع لا يكون بيعا الا بقبول
ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف درهم فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه تم بغير قبول اذ
القبول شرط النفاذ قوله واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن مبيع احترز به عما اذا اقر بالدراهم غصبا

ح موصولا

ح لانها اي العقد والدفع ايضا
عبارتان للتسليم بالفعل لانها
لم يطلقا على غير الفعل اصلا

او وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بالاتفاق لانه ليس للغصب والوديعة
موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع عنده
ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن قوله هي زيوف تغييرا اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا
وعلى هذا اذا اطلق ولم يبين السبب فقال له علي الف درهم زيف فانه يصدق اذا وصل
بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة ببعض عقود التجارات
عند ابي حنيفة رحمه الله على ما بين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة
مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال
هي زيوف فهو على الخلاف فمن كان يفصل على حدة فنقول اذا قال لفلان علي الف درهم
من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان وصل ولا يصدق
ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم فيحصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا
نقد بلدة اخرى سوى بلدتهما يكون زيفا ببلدهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد
بلد كذا سواء فيكون بيانا من هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا الا انه بيان
المشترك ويصير كقوله له علي كر حنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هي ردية يصدق وان
فصل الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس
تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم الجياد بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف
بمنزلة المجاز فيصح التفسير بها موصولا كقوله لفلان علي الف درهم الا انها وزن خمسة
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصدق في دعوى الزيافة وصل ام فصل وبالزيوف الجياد لان
الزيافة اسم لعيب وغش فيها بسبب تعارض صنعه والبيع موجب سلامة البدل المستحق عن
العيب فيصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض على اصل موجب العقد
فلا يصح كما لو ادعى البائع ان المبيع معيب وقد كان المشتري علم به لم يقبل قوله
في ذلك اذا انكر المشتري وهذا لان دعواه العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد
مطلقا التزام ما هو مقتضى العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير
راجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان او مفصولا وهذا بخلاف قوله الا انه
نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم للرائج بل يكون ذكر نوع
وما للبيع موجب في نوع بعينه من النقد بل يقتضي نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف
لا بموجب العقد فاذا عين نقدا آخر لم يعتبر العرف كما في ابتداء البيع اذا اطلق يلزمه
نقد البلد واذا سمى نقدا آخر لزمه ما سمى اما الزيافة فاسم لخلل في النقد اينما كان وبخلاف
قوله علي كر حنطة الا انه ردي لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحبشي
والتركي في العبد لان الحنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما تخلق العبد زنجيا وحبشيا وروميا

والعيب

والعيب المخلوق اصل الفطرة التي هي السلامة في الاصل الا ترى انه لو قال بعتك هذه الحنطة واشار
اليها والمشتري كان رآها فوجدها ردية ولم يكن علمها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولو قال بعتك هذه
الدراهم واشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا لا زيافة فيها ولو كانت النقود مختلفة وما اشار
اليها نقد معروف نقد له استحق مثلها من ذلك لا ما هو رديئه فعلم ان الزيافة عيب فكان بمنزلة ما لو قال بعتك
هذه الجارية وهي معيبة كان للمشتري ان يستحقها غير معيبة وبخلاف قوله الا انها وزن خمسة لانه
استثناء للبعض التقدير وما البيع موجب قدرا فكان بمنزلة قوله الا مائة كذا ذكره
الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فهما نظرا الى العرف فوجدا الزيافة كنوع الرداءة عرفا واستعمالا
وابو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة فلا يعرض عنها الا اذا صار مهجورا من كل
وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وما قالاه اقرب الى الفقه باعتبار العرف واما اذا قال علي الف درهم
من قرض الا انها زيوف فهو على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان بمنزلة
ثمن المبيع سواء والاستقراض يتعامل من الناس كالبيع وذكر في الجياد عادة وذكر في غير الاصول
عن ابي حنيفة رحمه الله ان ههنا يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض
بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولو اقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك
ههنا الا ان ههنا لا يصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف
الغصب كذا في المبسوط كدعوى الاجل في الدين بان قال له علي الف درهم مؤجل او علي الف
درهم من ثمن متاع باعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكر الطالب لان الاصل في الدين
الحلول وثبوت الاجل بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لا بيانا ودعوى الخيار في البيع بان
اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه او اقر البائع ببيع على انه بالخيار فيه ثلاثة
ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى
تغييره باشتراط الخيار لا يقبل قوله الا بحجة وكان راجعا عما اقر به لا مبينا واذا قال لفلان علي الف
درهم هذه المسئلة من المسائل المبنية على بيان التغيير عندهما وبيانها انه اذا قال علي الف درهم
من ثمن جارية باعنيها الا اني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله اقبضها
سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليك من ثمن جارية لكنك قبضتها او كذبه في الجهة بان يقول ما
بعتك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض او غصب او ادعى الالف مطلقا وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله ان صدقه المقر له في الجهة بان قال الالف من ثمن المبيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل
ام فصل لان قوله لفلان علي الف درهم اقرار بوجوب المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان السبب
الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب ثبت بتصادقهما ثم المال بحكم السبب يكون
واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولا يسقط بتغيب الجارية بان تزول عينه وانما يتأكد
بالقبض لان الثمن يجب بنفس البيع فصار البائع مدعيا عليه بتسليم المعقود عليه وهو منكر

لانكر يجعلنا القول قول المنكر في انكار القبض وان كذب المقر له المقر في الجهة بان قال الالف عليك من جهة
اخرى سوى البيع صدق المشتري في قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير
لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به
حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتاتي فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به وقد يشتري جارية
غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا عن عين مكان قوله
عين لم اقبضها تغيير للاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى تحضر الجارية وبيانا لمحتمل الكلام
فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لانه العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بيانا فيما
مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا الا انه قال ان جارية لا اشارة اليها ها هنا لكن ومن ابي الكلية
لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض فانا نقول ان جارية لا اشارة اليها ثم فيه زيادة صنعة الهلاك
لا تثبت الا بدلالة اخرى والدلالة ههنا سوى الاخفاء تغيير شيء لا اشارة كما في الاقرار فالحاصل انها جعلا
بيانا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا
كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض وان كذبه في الجهة كان بيانا مغيرا على معنى الحكم لا بد
من سبب وصحة مطلق الاقرار يستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب يصير غير مطالب فكان
بيانا فلا يصح موصولا او مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمن المبيع الذي
لا يعرف الثمن اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لانه ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك
اذ لا طريق الى الوصول اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا فتسليم الثمن يجب
الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض
فكانه اقر بالقبض ثم رجع عنه وتوضيحه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا لا الى غاية معلومة وهو
احضار المبيع ولا طريق للبائع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل ام فصل فاذا ادعى
اجلا مؤبدا اولى ان لا يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط وذكر القاضي الامام رحمه الله تعالى
سرا ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا يتاخر الا بعارض يعترض
على البيع او يقارنه من تاجيل او عيبة للمبيع كنفس الملك لا يتاخر الا بعارض نحو شرط الخيار
فيصير المقر بيان ان يتاخر عنه المطالبة ومن قوله لم اقبضها مدعيا امرا عارضا يرفع موجب
العقد بعدما التزمه موجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى الاجل في الثمن واذا لم يصدق
وبقي مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض
بخلاف ما اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم اقبضها فانه يصدق
وصل ام فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يتاخر عنه المطالبة وانما يتاخر لان
الاخر لا يبيع فامتناعه عن التسليم اليه فاما لو صدقه على البيان فيطالب المشتري بتسليم
الثمن اولا ثم يقبض الجارية وههنا لو صدقه ما بقيت مطالبته على المشتري ما لم يحضر الجارية

وا

ن

[illegible]

[illegible]

ولا يلزم ما اذا قال غصبت من فلان الف درهم الا انها ستوقة ~~سكت ثم~~ فانه يصدق
اذا وصل لا ان فصل لان الغصب كما يرد على الدراهم الجياد يرد على الدراهم الستوقة وموجبه ضمان المغصوب
فكان قوله الا انها ستوقة استثناء لبعض ما كان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فموجب وفي
المجاز لا رجوعا عن اقرار فكان بمنزلة قوله الا امانة وكذلك قوله لفلان علي الف درهم وديعة صدق
اذا وصل لانه من انواع الادنى فيبطل الا انه انتام الحفظ لا العين وكذلك كلمة على كلمة ما وليها جميعا بحكم
شمول الكلمة لا بحكم الشرع ثم الشرع حكم متعلق بكلمة على في لزوم قدر بعينه وان اللزوم بحكم اللغة
ونرى حكم اللغة ان المستثنى لا يدخل تحت الكلام فيصير تكلما بما عليه اللغة قاما فيما نحن فيه
فالساكت عن التكلم ووجوب المطالبة بالثمن حكم شرعي ثبت للبيع لا بغير شرعا الا بمعنى عارض
ووجود العارض لا يتصور بغير فلا يكون المغير بدعوى العارض كان الاصل بل يكون
دعوى والثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح يعني لما دل اقراره بوجوب الثمن مقابلا جارية بكرة
على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض بان قال علي الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله
بعد ذلك لم اقبضها رجوعا لا بيانا فيبطل ان قيل انما يعتبر الدلالة اذا لم يعارضها صريح بخلافها
وههنا قد صرح باخر كلامه انه لم يقبض فلا تثبت الدلالة شيء في خفيتنا الا كما لو حرره
اذا جاء بنية النفل يكون متنفلا لا مفترضا لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح في ما تقدم بيانه قلنا
انما تبطل الدلالة بالصريح اذا كانا في زمان واحد لتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة
فاما اذا كانا في زمانين فلا تدافع فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج الضرورة بنية
النفل ثم حج في سنة اخرى مطلق النية يكون مفترضا لما انه دلالة وههنا ثبت القبض
باول كلامه دلالة ولكن يمكن اعتبار الصريح لانه ليس له ان يسعى ابطال ما ثبت بالاقرار كما لو صرح بالقبض
ثم قال لم اقبض بطل لما ذكرنا لان الصريح وان كان نافيا في الابطال الاول يمنع موجب الصريح بان
منع من انعقاد الثمرات قطعت الاشجار بيع الاباحة الثابتة دلالة اذ فيه وسعه رفعها
وابطالها قوله وعلى هذا الاصل اي الاستثناء بنيت مسئلة ايداع الصبي وهو اضافة المصدر الى
المفعول وحذف الاخر اي ايداع الصبي شيئا والخلاف فيما اذا اودع مالا سوى العبد والامة
صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن عند ابي يوسف والشافعي
رحمهم الله فان هلك بغير صنعه لا ضمان عليه بالاجماع وان قصر في الحفظ وان كان ماذونا له في
التجارة او قبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع وان كانت الوديعة عبدا
او امة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع وان كان الصبي غير عاقل فقد ذكر في شرح الجامع الصغير
ان الخلاف في العاقل وغير العاقل سواء قال محمد رحمه الله ذكر المسئلة في الوديعة ولم يذكر ومن عقل
وذكر القاضي فخر الدين وصدر الاسلام والامام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير والامام السرخسي
في المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن في قولهم جميعا وذكر الشيخ المصنف رحمه الله

العيب

قوله

في شرح الجامع الصغير ان الخلاف في الصبي الذي يعقل فاما الذي لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان
تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابي يوسف والشافعي رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان
اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من
الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص على الايداع بقوله احفظ كان بيانا ان المراد بالتسليط
التمكين للحفظ لا غير وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء تبيين
ان مراد المتكلم ما وراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفي بعض النسخ كان
مستثنيا اي كان المودع بقوله احفظ مستثنيا لغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط والاستثناء
من المتكلم تصرف منه في نفسه مقصور عليه غير متعد الى حق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وقد يبقى
وانه ذكر في المعتبر لصحته حال المخاطب به او ثبوت ولاية له عليه بل باستثنائه تخرج ما وراء الاستحفاظ
من هذا التسليط واذا ثبت ان الاستحفاظ ثم هذا الاستحفاظ لم يتعد الى الصبي لعدم ولايته عليه
فاستقط فيصير كالمعدوم ايضا وبعدما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ
من الصبي فاذا استهلكه بعد كان ضامنا لانه ضامن بفعل لا ضمان عنه فيستوي فيه الصبي والبالغ كما
لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبي فانه يضمن والاتفاق لما مكن الصبي
من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كما لو قرب السم الى الهرة وقال لها لا تاكلي فانه يكون
تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهيه لانا نقول الاختلاف في صبي يعقل الحفظ لا في صبي لا يعقل
الا ترى ان هذا الصبي لو بلغ او اجازه الولي صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو
ولا يصح بالبلوغ والاجازة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله ليس هذا اي ليس هذا الايداع
من باب الاستثناء يعني قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل
يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لا قول فلا يصح الاستثناء ما وراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء
يخص الالفاظ لا الافعال او اللفظ ههنا مستثنى منه مبني على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع
مطلق لا عام لان العموم لا يجري في الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين وبناء الاستثناء عليه ولئن
سلمنا انه عام ~~لان العموم~~ فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام
ليس من جنس الفعل ولا بد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كما قيل وللخصم ان يقول على هذا
الحرف انا لا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله احفظ دالا على انه استثنى غير الاستحفاظ
من هذا الفعل معنى وليس في ذلك عدم مجانسة كما ترى فيصير ذلك من باب المعارضة اي
يصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليط يعني لو جعل احفظ استثناء لجعل استثناء مستقلا
يعمل بطريق المعارضة فلا بد من صحته شرعا ليعارض اي من صحيح قوله اودعتك هذا الشيء
فاحفظه ليعارض ذلك الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص ولم يكن
معارضا اذ لم يصح في نفسه شرعا ولم يوجد من الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام

وذكر

تسليط التسليط

لا استثناء معنى بما كان التسليط على المال الذي ... على قاعدة الطريق الحفظ

وذلك في حق البالغ دون الصبي فبقي التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لو ضيع الوديعة
لا يضمن بان رأى انسانا ياخذها او دله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح
في حق البالغ دون الصبي ويحتمل ان يكون الواو في قوله والفعل وقوله والمستثنى بمعنى الحال اي التسليط
فعل فلا يصح استثناء ما وراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لا عام وان
المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا بهذه الموانع يجعل استثناء
منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولا يصح جعله معارضا ايضا لما ذكر فبقي الفعل تسليطا
مطلقا فالحاصل ان الصبي صار مسلطا بالدفع ولم يكن هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء
الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا واحتج محمد رحمه الله في
الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه قال شمس الائمة رحمه الله وفي
تفسير التسليط نوعان من الكلام احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان
اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما مكنه من ذلك مع علمه بحال الصبي كان راضيا
بالاتلاف وبقوله احفظ لا يخرج من ان يكون اذنا لانه انما خاطب بهذا من لا يحفظه فهو كمن قدم
الشعير بين يدي الحمار وقال له لا تاكل بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان
القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلا يكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم وكذا
بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط في الدابة بطريق
العادة والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا
من استهلاكه فاذا حوله اليه كان ممكنا له من استهلاكه بالفعل كان المودع او صبيا الا انه
بقوله احفظ مقصودا ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق
الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك بتحويل اليد اليه
مطلقا فان قيل هذا تسليط ويكون حجة المعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد قلنا
بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضا بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول الملك يكون بعد حقيقة
تتفرع عن الملك فقد وجد والبدل يتصل بالمحل عن الملك كالثمرة تنفصل عن ملك الشجر
واذا ثبت ان اليد التي كانت للمالك انتقلت اليه يمكنه شرعا بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار
يده ما كان متمكنا من قتل الآدمي فتحول اليد اليه لا يكون تسليطا على قتله ولان الايداع من
المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقي على اصل الحرية فلا يعتبر ولم الايداع والتسليط
ثبت باعتباره بخلاف ما لو قال اقتل عبدي فقتله فانه لا يضمن لان ذلك استعمال والاستعمال
وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل وبعد التسليط سقط حق
المسلط في التضمين لرضاه به والاستعمال هو الرجوع عليه ولهذا قلنا في هذا الموضع ان الصبي
المستهلك اذا ضمن المستحق لا يرجع على المودع بخلاف ما لو قال له المعه ولا استعمال الصبي

[illegible]

بالامر الا ترى انه لو كان عبدًا صار غاصبًا بالاستعمال بامره وهذا تسليط له بمنزلة قوله
الحنث لك ان تاكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فاكله الصبي لم يضمن ولو كان مستهلكًا
وضمنه لم يرجع على الدافع لذلك فهذا مثله كذا في المبسوط وعن ابي يوسف انه لو اودع
رجلًا مالًا فاتلفه صبي ضمن والايداع عنده ايداع عند من يدخل في عياله فلهذا لان القبول من
المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل في عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه
ومن يدخل في عياله فيصير الصبي على هذا مودعًا باذن وليه فيصير في حكم البالغ قوله
وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي ان البيع يقع على النصف اي نصف العبد بالالف
واذا دخل اي الاستثناء في المبيع وهو العبد لا في الثمن وهو الالف لان الكلمة تنصرف الى ما
هو المقصود في الكلام والمقصود هو المبيع ولانه ابتدا في صدر كلامه بذكر المبيع والابتدا
يقع بالاهم فكان هو المقصود فينصرف الضمير في الاستثناء اليه لا الى الالف والكلام المقيد
بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت نصفه بالف درهم وقوله
على ان لي نصفه شرط معارض يعني صدر الكلام متناول جميع العبد وقوله على ان لي نصفه
ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد
بنفسه وموجب على خلاف الاول كذا في بعض الشروح فيثبت بالمعارضة ان جعل الايجاب
في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا
تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه في البيع لصار بيعا
بالحصة ابتداء وانه لا يجوز ولصار قبول العقد في غير المبيع شرطا لانعقاد العقد
في المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولامكان التصحيح فصرفنا الى الدخول فائدة
فوجب القول به كما في مسئلة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر في بعض الشروح ان
قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هي مانعة للعمل
من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لا يعمل كلمة على ان الكلام على ان وقد بينا ذلك في
مسئلة التعليق بالشرط الا انه لو قال بعتك الا ان في نصفه لا يجوز العقد قوله وعلى هذا
الاصل وهو ان الاستثناء بيان تغيير قلنا اذا وكل بالخصومة والمسئلة على وجوه احدها
ان يوكل بالخصومة من غير تعرض لشيء آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار
في مجلس الحكم عند ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله وفي غير مجلس الحكم ايضا عند ابي
يوسف رحمه الله وقد مر بيانه في احكام الحقيقة والمجاز والثاني ان يوكل بالخصومة
غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابي يوسف خلافا لمحمد
رحمهما الله كذا ذكر في شرح الجامع الصغير كما ذكر ههنا وذكر في المبسوط ان
الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار

بلغ

باعتبار

باعتبار ان الوكيل قائم مقام الموكل فيملك ما كان للموكل ما كان له لا باعتبار انه من الخصومة
والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء وفي غير مجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك
يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة لا مقصودا فلا يصح استثناؤه فقوله غير
جائز الاقرار ابطال له بالمعارضة بقوله على ان لا يقر عليه لان من شرط صحة الاستثناء ثبوت
المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما
وتبعا لا يصح استثناؤه كما لو وكل بالبيع على ان لا يقبض الوكيل الثمن او على ان لا يسلم المبيع كان
الاستثناء باطلا وكذا لو استثنى اطراف الحيوان في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا
لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد العقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه وهذا
لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة ما دامت الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا
ثبت بحكمه واثار الاستثناء تصرف لفظي يقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق
الحكم الا ينقض الوكالة اي لا يعمل ابطال الاقرار عليه الا بان ينتقض الوكالة بالعزل لانه لما ثبت
حكما للوكالة لم ينتقض بانتقاضها ان محمدا رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثنا وجائز وللخصم ان
لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز استثناء نفي الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة
وربما لا يتمكن من ذلك فلا يقبل مخاصمته فكان له ان لا يقبل لجواز الاستثناء وجهان احدهما
ان الخصومة تتناول الاقرار على المجاز لان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل
بالخصومة توكيلا بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا على ما يملكه الموكل بنفسه والذي يتعين
بانه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك
المحظور شرعا محمول على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا
ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل فيه الاقرار
والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار عند سؤال المدعي محققا فصارت الحقيقة وهي
الخصومة كالمجاز فلما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة الى مطلق الجواب
الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتغيير الاطلاق وتغيير له بما شبه فكان
استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح منفصلا الا ان يعزل الوكيل عن
الوكالة بالحسب فيسقط الاقرار ببطلان الوكالة وقوله اصلا كالدفع وهم من يتوهم ان الاقرار لا يسقط
بعزله عن الاقرار وانه لم يسقط بالاستثناء منفصلا لكن من وكل رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء
احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما منفصلا فقال الا يسقط الاقرار ههنا بعزله عنه كما
لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت حكما للوكالة فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط
الاقرار والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذ الاقرار
مسالمة وليس بخصومة فهو بعد عن جانب الاقرار يستلزم ارادة حقيقة اللغوية وهي

صح المدعي

ترك هذا المجاز اقلب حقيقة
بما لا اقرار تتناولها فانها لهم
على الجواب كوه يتعين بالانكار

الخصومة لا يطلق الجواب الذي هو مجاز فنزل منزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من النصيبين
لا ينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة
بل كان تغييرا فيصح موصولا ومفصولا والثالث ان توكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه وقد
اختلف فيه فقال بعضهم لا يصح استثناء الانكار والاقرار لانه يؤدي الى تعطيل اللفظ فان فيه
ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهي تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل
الاقرار والانكار ففي استثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فبطل وقال بعضهم على الخلاف ايضا
وهو الاصح لانه لما صار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جميعا صح
استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغي ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا
معنى قوله على الطريق الاول لمحمد والمستقيم تخريجه على الطريق الثاني لانه ليس على الحقيقة
بوجه وذكر في المبسوط لو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار فعلى قياس قول محمد خلافا
لابي يوسف رحمهما الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعي وديعة او بضاعة فانكر
الوكيل فلا يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا
كان الانكار قد يضر الموكل صح استثناؤه الانكار كما يصح استثناؤه الاقرار والرابع ان يقول
وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا لا يصح هذا التوكيل اصلا وحكي عن القاضي الامام
صاعد النيسابوري انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى يسمع عليه البينة والخامس
ان توكل بالخصومة جائز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله ثم التوكيل بالاقرار يصح ولا يصير الموكل مقرا عندنا [illegible]
محمد في باب الوكالة بالصلح وحكي عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسي رحمه الله ان معنى
التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك بان تخاصم وتدعي عني فاذا رأيت مذمة تلحقني بالانكار
فاستصوبت الاقرار فاقر علي فاني قد اجزت لك كذا في المغني والله تعالى اعلم

باب بيان الضرورة

اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فكانه اضاف الحكم الى سببه وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له وهو السكوت نوع
منه ما هو في حكم المنطوق اي المنطوق به على حكم المسكوت فكان بمنزلة المنطوق قوله لدلالة
حال المتكلم مجازا اي بدلالة حال [illegible] لما جعل سكوته بمنزلة المنطوق
الكلام سمي نفسه متكلما ضرورة الدفع اي دفع الغرور كان بيانا بصدر الكلام لا بمحض
السكوت يعني لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام مع
قوله فان لم يكن له ولد وورثه ابواه يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب
الام كانه قال فلامه الثلث ولابيه ما بقي قوله ونظيره ذلك اي نظير مثال هذا النوع
من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان

قال

قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب
هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل ولو بين نصيب نفسه
من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم
للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لا يجوز لانه لم يبين ما هو المحتاج اليه وهو
نصيب المضارب من الربح وانما ذكر ما لا يحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لا يستحق
بالشرط ولم يتبين نصيب المضارب وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك
مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر
يعمل معه بخلاف ما اذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب
من يستحق بالشرط ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك
انه اذا بين نصيب احدهما كان ذلك بيانا في حق الآخر ان له ما بقي كما بينا في قوله وورثه ابواه فلامه
الثلث فههنا لما دفع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله الشركة
الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك ما بقي فصح العقد كما لو صرح به
وهذا عمل بالمنصوص لا بالمفهوم وهو المراد من قوله بمنزلة حكم المنطوق قوله وعلى هذا حكم المزارعة
ايضا يعني اذا لم يبين نصيب صاحب البذر وبين نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج فهو جائز
قياسا واستحسانا لان من لا بذر من قبله انما يستحق بالشرط فلا بد من بيان نصيبه ليثبت الاستحقاق
له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلا ينعدم استحقاقه بترك البيان في نصيبه
وان بين نصيب صاحب البذر ولم يبين للآخر بان قال على ان لي ثلث الخارج وسكت عن نصيب المزارع
ففي القياس لا يجوز لانهم ذكروا ما لا حاجة الى ذكره وتركوا ما يحتاج اليه لصحة العقد وهو من
لا بذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لا يستحق شيئا وفي الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص
على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي للآخر كان صاحب البذر قال على ان لي ثلث الخارج ولك ثلثاه
كذا في المبسوط قوله واما النوع الثاني وهو السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فمثل
سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير اي التغيير خبر مبتدأ محذوف اي هو بيان على
الحقيقة مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب
وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع
اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقرر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بقوله تعالى يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في
المعروف خارج عن المنكر وذكر بعض مشايخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن
مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه فانه يكون دالا على الانكار فلا يخلو اما ان يكون من الافعال او
الاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك فان كان

كسكوته عند رؤيته الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا
بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان
سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين
بان السكوت وعدم الانكار يحتمل ان يكون من الجائز انه عم سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه
اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع الانكار وعلم ان الانكار ثانيا لا يفيد فلم يعاوده واقره على
ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام يدل
على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو الباطل او ذكر ان الفعل او القول
الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما وحرمة السكوت
في حق غيره ثابت قوله عم الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت
عن الباطل يوهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من جوز تكليف المحال وتوهم احتمال انه ما بلغه
التحريم فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه مع [illegible] من الانكار والاعلام ان ذلك الفعل او القول حرام من الاعلام
بالتحريم واجب حتى لا يعود ثانيا والانكار او السكوت يوهم عدم التحريم او النسخ وكذا ان بلغه التحريم
ولم ينزجر بالانكار مع كونه مسلما منقادا للنبي عم يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين لنا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عم عن
الانكار عليهم قوله وبدلالة موضع الحاجة الى كذا الخلوع اشتباه ان ضمير دلالة يرجع الى ما رجع اليه ضمير
بدلالة الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو على معنى ان سكوت النبي عم يدل على الحقيقة وعلى المعاني في موضع
الحاجة اليه لا يطابق المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد
المصنف [illegible] العطف اذ الاصل في العطف ان يقدر ما مر في المعطوف عليه في المعطوف ولو
قرئ مثال بالنصب على معنى ان سكوت النبي عم مثل كذا مثال دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم
ايضا لان فيه اعتبار سكوت النبي عم بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثال معطوفا على مثل الاول بغير حرف
وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في المفصل وقد رسمنا ذلك في الكتاب لاستقام وصار موافقا
لعبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الحافظ ومن ذلك
سكوت الصحابة عن المغرور يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه ثم تستحق ... فالولد حر بالقيمة
قال زيد بن عبد الله بن قسيط قال ابي [illegible] امة [illegible] بعض القبائل فزعمت انها حرة من العرب فتزوجها
رجل من عذرة فنثرت ذا بطنها ثم جاء سيدها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على
ابي الاولاد ان يفك الاولاد الغلام بالغلام والجارية بالجارية اي الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان
[illegible] بمضمون [illegible] في الشرع وهكذا روي عن علي رضي الله عنه في فصل ... ان يكون الولد حرا بالقيمة وحرب
المغرور [illegible] منفعة بدن الولد المغرور ورجوعه بالثمن على الغرور وسكوتهم دليل
على المنافع لا تتضمن بالاتلاف المجرد عن العقد و[illegible] العقد بدلالة الحال لم لا [illegible] حاكما بالحكم الحادثة

على ظن انها حرة

وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة فكان بمنزلة الاجماع منهم بكونه [illegible] الجارية على مولاها

وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله عم ولم يستفسر
فيه نصا فكان يجب عليهم البيان بصفة الحكم والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة رحمه الله
وما اشبه ذلك اي وما اشبه تقوم منفعة بدن الولد من تقوم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها فانهم
لما سكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانا انها لا تستحق مستغرقة او ما اشبه ذلك اي ما
~~اشبه تقوم منفعة بدن الولد من تقوم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها~~
فانهم لما سكتوا من سكوتهم في سدير الحيض على فوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان
توجب ذلك اي توجب كونه بيانا وهو الحياء الضمير راجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير
الخبر اي تلك الحال هي الحياء على ما اشارت اليه عائشة رضي الله عنها في قولها ان البكر تستحيي
يا رسول الله فجعل سكوتها دليلا على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الاجازة التي
يكون فيها اظهار الرغبة في الرجال وكذلك النكول اي مثل سكوت البكر النكول وهو امتناع المدعى
عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه بكل العتق اذا اخر عن محاربته صاحبه جعل بيانا اي
اقرارا بوجوب المدعى به عليه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لحال في الناكل وهو اي تلك
الحال امتناعه عن اداء ما لزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عم واليمين على
من انكر فلا يكون امتناعه عن اداء ما هو الواجب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع في
امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذ المسلم لا يمتنع عن اداء الواجب الا لامر اعظم منه على
ما يدل عليه حاله فيكون اقرارا بهذه الدلالة الا ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعله اقرارا لان الامتناع
كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والتفاء عنها اقتداء بالصحابة
وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وانما وجبت عليه اليمين لمعنى في غيرها وهو رعاية
حق المدعي لا لذاتها ويحصل ذلك المعنى بدل ما ادعاه لانه جعل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل
والفداء لا الاقرار والامتناع عن اداء الواجب اذا الوجوب متوقف على تقدير البذل احترازا
عن نسبته الى الكذب كان بيانا للباقين لحاله فيه عن كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوى
الاخرين نفيا للباقين لدلالة حاله فيه وهو ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفي نسب
ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكت عن بيان نسب الاخرين بعد ما وجب عليه
الاقرار بثبوته لو كان منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك كالتصريح
بالنفي ولا يقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوى الاكبر فينبغي ان يثبت نسب الاخرين
~~بعد ما وجب عليه الاقرار بثبوته لو كان منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل~~
~~ذلك كالتصريح بالنفي والاعمال ان الجارية~~ بالسكوت لانها ولدت ام ولد لانا انما نثبت نسب ولد ام
الولد بالسكوت اذا لم يتقادم نفي وههنا تدل السكوت على النفي بدلالة حاله كما ذكرنا فلا
يثبت النسب قوله واما الثالث وهو السكوت الذي جعل بيانا ضرورة دفع الغرور فمثل

الحالة

المولى اذا راى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة عندنا وقال
الشافعي رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ
وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة كمن راى انسانا يبيع
ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه ان هذا التصرف الذي باشره لا ينفذ
بسكوت المولى فانه اذا راه يبيع شيئا من ملكه لا ينفذ هذا التصرف فكيف يصير ماذونا له في سائر
التصرفات فالحاجة الى الرضا لسقوط حق المولى عن ماليته رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن راى
آخر يتلف ماله فسكت لا يسقط الضمان بسكوته وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن
قام الدليل الموجب لترجيح جانب الرضا فيه وهو انها عند تزويج الولي تستحي من لا ونعم والحيا يحول بينها
وبين نعم لما فيه ولا يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحيا بينها
وبين ذكره ولا يوجد مثل ذلك ههنا فلا يترجح جانب الرضا وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب
فانه لا حق للشفيع قبل الطلب وانما الذي يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا
حق المولى في مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضا المسقط لحقه ونحن نقول ان سكوت
المولى عن النهي اذا راه يتجر ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا
ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ويستعجلون
منها عند حضور المولى اذا كان ماكثا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا
عليه تاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق او لا فيكون اتوا حقوقهم
ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته
بمنزلة الاذن له في التجارة والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف رجح جانب الرضا فالعادة
ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اذا راه يتصرف ويؤدبه على ذلك وربما يستحق عليه
ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع الضرر عن المشتري
والدليل عليه انه بعدما اذن له في اهل سوقه لو حجر عليه في بيته لم يصح حجره لدفع الضرر والغرور
والغرور فلما سقط اعتبار حجره نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضا من سكوته لدفع الضرر عن
الناس كان اولى وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان في هذا التصرف ازالة
ملك المولى عما يبيعه وفي ازالة ملكه ضرر متحقق على المالك في الحال فقد يلحقه الدين وقد لا يلحقه
ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذين يعاملونه وكذا لا يثبت الرضا بالسكوت واذا راى
انسانا يتلف ماله لان الضرر متحقق في الحال وسكوته لا يكون دليل التزام الضرر حقيقة
قوله وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى اي ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع
عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري فانه
يحتاج الى التصرف في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان

لأنه لما ثبت سكوته دليلا ثبت الاذن ضرورة تحقق

يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك
كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله غير موضوع للبيان بل هو ضده
كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فاذا سكت فقد
رضي بالتزام الضرر على نفسه واما النوع الرابع وهو السكوت الذي جعل بيانا لضرورة الكلام
ولكنا والخلاف ليس في هذا الاصل فان الشافعي رحمه الله يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا بالضرورة
الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف العدد المفسر على المبهم انما
الخلاف في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وجه قول
الشافعي رحمه الله وهو القياس انه ابهم الالف باقراره وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه
بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز
عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم
عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا ولو صح ان المعطوف وهو الدرهم واجب
عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرا لما وجب شيء كما لو قال مائة درهم لان الوجوب
بالمفسر لا بالتفسير واذا لم يصلح العطف مفسرا التحقت المائة بمجمل فكان القول قوله في بيانها كما في
قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد
العددين المبهمين على الآخر ثم فسرهما بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى
التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب الا ترى انه لا يلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور ويلزمه بقوله
ودرهم زيادة على المائة فلما قلنا وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اي قوله درهم او دينار
جعل بيانا عادة ودلالة اي عرفا واستدلالا وفي قول العادة تستعمل في الافعال والعرف يستعمل
في الاقوال كما في قوله لا اضع قدمي اسم العادة فلان حرف المعطوف عليه اي حذف تفسير المعطوف
عليه وحسن في العدد متعارف اذا كان في المعطوف عليه دليل عليه بان كان بمعناه كقول
الرجل بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما اي بمائة درهم وعشرة
دراهم وبمائة درهم وعشرين درهما وقد يترك اراد النظير بحذف تفسير المائة سواء كان
تمييز المعطوف بلفظ الفرد او بلفظ الجمع وعبارة درهم ودرهمين على السواء يعني كما قال
بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما ويراد بالجميع الدراهم قال ايضا بمائة ودرهم وبمائة
ودرهمين ويراد بالكل الدراهم من غير فرق فلما صلح عطف الدرهم على المائة في البيع مفسرا لها
باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لكن يصلح عطفه عليها مفسرا لها في الاقرار
ايضا كما صلح عطف العدد المفسر المذكور وليس كذلك اي كعطف الدرهم على المائة عطف
ما هو غير مقدر مثل الثوب والشاة عليها فان عطفه ليس بتفسير لها لان ما ليس بمقدر لا
يثبت ديناً في الذمة مثل ثبوت ما هو مقدر بعين الموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب

الخلاف

الضعيف وهي انما تستحق في المقدر بوجوده الذي ثبت دينًا في الذمة حالًا او موجلًا لانه انما ثبت دينا في الذمة كما في العقود والمبايعات واما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو الاستيفاء بالثياب الموصوفة موجلا لم يقع العقود والمعاملات به ويكثر الوجوب في الذمة في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرًا فاذا لم يوجد تثبت لماله محله يرجع في تفسيرها اليه وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد في المقدر دون غيره واما الدلالات فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان المعطوف ناقصا صح نقصه وتقديره على ما تريانه ولهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد رسول الله بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذلك العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف الاسم على الفعل والعكس ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك دار فلان وعبد فلان معرفًا بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف عليه اي يوضح ابهامه باعتبار انهما كشيء واحد وقوله فاذا صلح العطف اي المعطوف للتعريف صح الحذف في المضاف اليه معناه صح حذف المضاف اليه عما عطف عليه بدلالة العطف فان المحذوف في قوله علي مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اي علي مائة درهم ودرهم والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعني صلاحيته المعطوف لتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما ثبت اذا كان المعطوف من المقدرات التي تثبت ديونا في الذمة على الاطلاق لبطلان قوله علي مائة وثوب موجبة اللزوم في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لا يثبت دينا في الذمة الا في السلم والقرض فانه لا يثبت دينا في المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا للمائة لان قوله علي مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتا صحيحا وليس الثوب بمقدر كذلك فلهذا لا يصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف وسر ما ذكرنا انا لم نجعل المعطوف تفسيرا للمائة حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسيره وهو تفسير للمائة فلا يلزم علينا ما ذكر الخصم ان من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف غيره ~~لكونه الا انه جعل المعطوف~~ ليس كذلك وذكر في الاسرار في تقرير هذه المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك جاء زيد وعمرو وهذه طالق وهذه والتفسير المجمل يجري مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود عليه بوقوعه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما يقتضي الشركة فيما هو خبر كما لو اخبر التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخر او جعل العدد بنفسه مفسرا صار كانه قال علي مائة وثوب

قوله

فقوله وثوب ليس بمفسر لان الثياب تختلف في القدر والجنس كقوله مائة الا انه اقل جهالة فلم يصلح ان يوضع مفسرا وحدها على الجملة بل كان هذا الى الشيء اقرب والمسئلة الاولى اي التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الرد الى التفسير بها لان الكلمتين اضيفتا الى الدراهم فان قوله علي مائة حملة طرفية وقوله ودرهم حملة اخرى طرفية فاقتضت عطفت على الاولى وقد اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار لفظ الدراهم بيانا لهما لكونه مفسرا لهما قوله وقد قال ابو يوسف لو قال سماعة عن ابي يوسف رحمه الله في قوله لفلان علي مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشاة والقول في تفسيرها قول المقر لانا انما جعلنا المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا فكل ما كان يحتمل القسمة اي قسمة الجمع وهي ان يكون للجميع قسمة واحدة بطريق الجبر والاجبار الى قسمة اخرى فهو محتمل للاتحاد لان قسمة القاضي جبرا لا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه مفسرا للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار وقد ذكرنا ان فلا احتمال الاتحاد جعل قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمل بالمعطوف فيه مفسرا كما ذكر محمد رحمه الله في اصول الفقه والمبسوط ومنشأ الفرق مشكل فان عنده يقسم الرقيق قسمة جمع كالثياب والغنم سيعني ان الرقيق والعبد والثوب يصير ربا بالعطف واجيب بان قوله في الرقيق انه يحتمل القسمة ما اذا اتفق اي المتقاسمين على القسمة ونقض القاضي بناء عليه ولا يكون هذه قسمة حقيقة بل يكون تبعا كذا في بعض الشروح منقول عن شرح الجامع الصغير للحسامي ولكنه مخالف للرواية التي في المبسوط والهداية وغيرها اذ المذكور فيها ان الرقيق اذا كان احدا او اثنا لم يجمع عنده لطلب بعض الشركاء ولا الى البعض واحسنا ايضا بناء على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابو يوسف موافقا لابي حنيفة رحمه الله في ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم يقسمان قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هو على الخلاف فلا يثبت فيهما الاتحاد والله اعلم

باب بيان التبديل والنسخ

وهو النسخ تكلم الاصوليون في معنى النسخ لغة فقيل معناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله ومعنى التبديل اي زوال شيء يخلفه غيره في اثره وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او من حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في احد الكتابين

في الآخر قيل هو مشترك بين المعنيين لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الآخر لانه يستعمل الا في المعنيين وليس حقيقة في النقل لان في قولهم نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الآخر نفيا للاشتراك عن كثرة المجاز وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير زائل والاشتباه فتعين ان يكون مستعارا من النقل لمشابهة اياه واذا كان مستعارا منه يكون النقل حقيقة فيكون مجازا في الآخر دفعا للاشتراك والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى الناسخ غير متصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصور وذكر في الميزان انه اسم عرفي عند بعضهم فان زمانه هو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان الاستعمال عرفا فيكون الاسم منقولا كاسم الصلوة للافعال المعهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم اللغوي تكون اسما منقولا لا اسما شرعيا فكذا هذا وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى لغويا وهو الازالة من وجه على ما ذكروا وهو نوع معناه سرعة ايضا في حقه فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغيرهما مما يجوز النسخ به وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار لا انه على ارتفاع الاحكام الذي هو مع تراخيها عنها ... المتقدم ... على وجه لولاه لكان ثابتا وانما ذكر لفظ المثل لان صاحب هذا الحد يرى حصول الرفع في الحكم يمتنع لان المرفوع اما حكم ما ثبت او ما لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه وعن ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه وهو منع للحكم وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء زمان الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل النسخ والطريق المعرف له لا نفسه غير مطردة لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا القول خطابا دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله وظهور انتفاء شرط دوامه وانتهائه مع انه ليس الا كون نسخا بالاجماع وغير منعكسة لوجود النسخ بفعل النبي عم وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو اللفظ الدال على الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى او عن رسول الله عم او فعل منقول عن الرسول عم مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا ويسمى الاول ان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لا نسلم ان كلام العدل الدال على ما ذكر دليل كلامه يدل على خطاب من الله تعالى على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول الا ان يرفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون نقل معرفة الخطاب الدال على ارتفاع الحكم ويختار بعض المتاخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر

فقيد

فقيد بالشرع احترازا عن العقلي اي رفع الاحكام الشرعية العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما مما مر وقيل لا حاجة الى هذا القيد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوهما لان الخطاب المتصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الاول بل هو بيان واتمام لمعناه بعد ثبوته ويسمى مع عدم شرط ونحو ذلك وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي ويعني بالحكم المحكوم لا الحكم الذي هو صفة ازلية لله تعالى قال والاحتراز عليه الموقت صريحا لانه ليس في وهمنا استمراره والتخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل الا انه انتهاء بعد الثبوت قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فلت وبمنع التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانشاء نسخ عند الجمهور حيث اوردوا في تفسير نسخ التلاوة والحكم جميعا ما رفع من صحف ابراهيم بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود لان الانساء ليس بخطاب رافع ودليل شرعي وكلها ليس فان الادمي زيادة يصير بها معه مثل ان يقال هو رفع للحكم الشرعي بدليل شرعي او نسيان ونحو ذلك في كل حد وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون مستندا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى زيادة **قوله** هذا اي التبديل اصل معنى الكلمة وهي النسخ حتى صارت اي حقيقتها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اي المبدل هو الناسخ وجودا لخلف الذي يزول المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبطل ليس بخلف زواله وهو اي النسخ في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه مبينا لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهر البقاء في حق البشر اذ اطلاق الامر يوهم بقاءه ذلك على الابد من غير ان ينقطع التوارث في زمن الوحي فصار الحاصل ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم قال صاحب الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدي الى القول ببعد الخصوص والحق عند اهل السنة في الشرعيات والعقليات جميعا ان حقيقة بان

المطالب

الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد
العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد ويرد
كونه بيانا لا دفعا وابطالا الاولى المقتول ميت باجله اي بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل
السنة اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى عليه بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه
لا بفعل القاتل على ما عرف في مثل المتولدات وفي حق القاتل تبديل وتغيير اي ابطال
وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه القصاص ان كان
عمدا والدية على عاقلته ان كان خطاء قوله والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح
اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم
لا اعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترقت اليهود في ذلك على ثلاث فرق كما ذكر
في الميزان وعن هذه فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمعا وهم الذين
يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة وذهبت
فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسمعا وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا
وامتناعه سمعا وزاد عبد القاهر البغدادي فرقة اخرى رابعة وحكى عنهم انهم يقولون من اليهود
انه يجوز نسخ الشيء بما هو اشد منه وانقل على جهة العقوبة للمكلفين اذا كانوا لذلك
مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة
دون الجميع وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابو مسلم عمرو بن يحيى الاصفهاني فانهم لا يجوزون
النسخ في شريعة واحدة وانكر وقوعه في القرآن والمراد ببعض من انتحل الاسلام وزعم انه
لا انه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام [illegible]
بل انه قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ ايضا في قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع وذكر
في القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وقوم من المسلمين
وينسبون الى ابي مسلم محمد بن بحر الاصفهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من
المعتزلة وله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع منه هذا الخلاف
منه ومن خالف هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان يثبت وجود النسخ من القرآن مثل
نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التربص حولا
على متوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته
للاثنين والوصية للوالدين والاقربين باية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى فان من لم
يعترف كان مكابرا واستغنى عن التكلم معه ونعرض عنه وان قال لم يكن ذلك
ولكن لا اسميه نسخا كان هذا تعنتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع مشروع من قبلنا بشرعنا

لا يكون نسخا ايضا وهذا القول منه مسلم لما من ردة توقيفا اي نصا لا عقلا فقد احتج بما روي
عن موسى صلوات الله عليه انه قال تمسكوا بالسبت اي بالعبادة في السبت والقيام بها
ما دامت السموات والارض وزعموا ان هذا مكتوب في التورية عندهم وزعموا انه بلغهم
بالطريق الموجب للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتي لا تنسخ وانه قال
تمسكوا بشريعتي ما دامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين ولكن لو ادامت
ذلك من قوله عندنا لم يجز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لا نبي
بعدي وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق
طعنوا في رسالة محمد عليه السلام وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبت ولا يجوز الا بمعجزة
تدل على صدقه واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجوه من الشبه احدها وهو المذكور في
الكتاب ان الامر بالشيء يدل على حسن المامور به والنهي عن الشيء يدل على قبح المنهي عنه ونسخ
يدل على ضده اي نسخ كل واحد من الامر والنهي يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهي فان
نسخ الامر يكون بالنهي ونسخ النهي يكون بالامر او بالاباحة فيقتضي ان ما امر به لحسنه
كان قبيحا في ذاته وما نهى عنه لقبحه كان حسنا في نفسه او غير صحيح والشيء الواحد لا يكون
حسنا وقبيحا فكان القول بجواز النسخ موديا الى القول بجواز البداء على الله عز وجل
وذلك كفر لان البداء ينشا من الجهل بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء
من قولهم بدا لهم الامر الفلاني اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون
وبدا لهم سيئات ما كسبوا اي ظهر لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني
ان الخطاب المنسوخ حكمه على زعمكم اما ان يكون دالا على التابيد او التاقيت وعلى التقديرين
يمتنع فيه الخطاب النسخ اما اذا كان موقتا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس
بنسخ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك وان كان دالا على التابيد
فكذلك لو قبل النسخ مع التابيد يلزم التناقض في الاخبار بانه موبد وغير موبد ويودي ايضا
الى نفي الوثوق بتابيد حكم بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد
الله ووعيده ولا بشيء من الظواهر المنقطعة ولا يخفى ما فيه من اختلال الشريعة واتجاه قول
الباطنية اليها ويودي ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لا تقولون به والثالث
ان لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم فلا يخلو رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او رفعه حال
وجوده او بعده باطل لكونه معدوما في الحالين ورفع المعدوم ممتنع وارتفاعه مع وجوده
اظهر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفي والاثبات في شيء واحد لاستلزامه كونه موجودا
ومعدوما في حالة واحدة وهو محال ومن انكر جوازه ووقوعه ممن انتحل الاسلام تمسك بان
النسخ ابطال ولم يرد في الكتاب لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا يجوز واذا لم يجز

في الكتاب لم يجز في السنة لعدم التماثل بالفصل ولمنافاتها الابطال كالكتاب ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عم وبه حصل التناسل وقد ورد في التوراة ان الله تع امر آدم ان يزوج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عم فان زوجته حوا كانت مخلوقة من ضلعه على ما نطق به الخبر ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع حتى لا يجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع بمن هو بعض منه بالنكاح كحرا[...] وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عم وانه جمع بين الاختين بعد ما ذكر في التوراة انه خطب الصغرى فقال ابوها ليس سنة بلدنا ان يزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع في حكم التوراة وكذا العمل في السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عم لانفاقهم على ان السبت كان مختص بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعة موسى عم وكذا امر الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليهما السلام حيث اوجب عليهم يوم ولادة الطفل فثبت بما ذكرنا انه لا وجه الى انكاره ولكنهم يقولون على الاول لا نسلم ان آدم عم امر بتزويج بناته الى يوم القيامة لجواز ان يكون هو المامور بتزويج بناته الا في كل زمان ثم حصل تحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يوجد من بعده حتى يكون تحريمه عليهم نسخا ولئن سلمنا كونه مامورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع بعده وعلى هذا لا يكون تحريم ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار في الليل لا يكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل وعلى الثاني لا نسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق في شريعته بل احل له ذلك في حق حوا خاصة فحل له التزوج بسائر بناته ولا الاصل فيه ان يزوج معتقه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك في حق غيره بل كان الحل منتهيا بوفاته كانتهاء الصوم بالليل وعلى الباقي ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا على حكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ واجيب عن الاول بان الاصل في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون قوم الا بمخصص فلا يثبت التخصيص والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد والاحتمال لا يصح التمسك بالاصل ومن ثمه الا ان هذه مسئلة عملية لا يكتفى فيها بالدليل الظني لانا نقول قد علمت بالتواتر ان آدم عم يزوج بناته من بنيه ولم ينقل تقييد وتخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق ولا يعدح فيه الاحتمال الذي ذكرتم لكونه غير ناش عن دليل ويبطل الحجج الدليل القطعي لو اطرح عاما من بناته غير شرع وقال الغزالي رحمه الله لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرها وعن الثاني بان رفع الاباحة

الاصلية

الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى في زمان فلا اباحة ولا تحريم الا بالشرائع في الاصل فكان رفعها رفعا لحكم شرعي فكان نسخا لا محالة فاما الاعتراض الثاني فالجواب عنه ان ثبت الاختصاص الذي ذكروه كما دل عليه الظاهر قوله والدليل المعقول ان النسخ كما يعني لو وقت الشارع حكما في ابتدا شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني يصح ذلك من غير لزوم قبح وبدا فكذا اذا امر امرا متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ الا ان النسخ ليس في الحقيقة الا بيان مدة الحكم التي هي غيبت من العباد نهم ولا يكون هذا من البداء في شيء وسانه اي بيان ان النسخ بيان المدة لا بداء انما يجوز النسخ في حكم يجوز ان يكون موقتا بعد ما شرع وان يكون مؤبدا ويحتمل البقاء بعد ما شرع والعدم احتمالا على السوا وانما يعترض الاحتمال الاول النسخ توقيت بالنسبة الى الماضي واعلام بالنسبة الى المستقبل والامر المطلق في حيوته للايجاب لا للبقاء اي الامر الوارد في حق النوع يقتضي كون المامور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان باقيا باستصحاب الحال لا بدليل يوجبه وهو الامر السابق لان الامر اذا اقتضى البقاء لانه لطلب الفعل والايجاد الا لغيره وكذا الوجوب ليس بعلة للبقاء ولهذا صح ارتفاع وجوده وبعد ثبوته فلا يكون البقاء من موجب الامر السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه اذ لم يكن مبطلا بوجه لاقتصار عمله على حال البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول الا ظاهرا اي الا من حيث الظاهر وهو تقرر بقائه في اوهامنا باعتبار الظاهر لولا الناسخ وهو الحكمة البالغة بلا شبهة اي بيان المدة بالنسخ من باب الحكم البالغة نهايتها لا من باب البداء لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد اذ الشارع منزه عن نفع وضرر يعود اليه فيتيسر المنفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم ذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله فكان تبديل الحكم بناء على تبدل الاحوال من باب الحكمة لا من باب البداء وقوله بمنزلة الاحيا متعلق بقوله للايجاب لا للبقاء اي جميع ما تقدم اي ايجاب الشرع يتعلق بالامر وشرع للحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وايجاده من العدم فان حكم الاحياء الحسي وامر الايجاد الوجود لا البقاء بل البقاء بعدم اسباب الفناء لا بقاء هو غير الايجاد وكذا وسقط من قلم الناسخ في هذا الكلام بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك بابقاء الله تع اياه او بانعدام سبب الفناء وما ذكر الشيخ في شرح التقويم ثم البقاء بدليل آخر وبعدم ما يعدمه وهو اسباب الفناء ومعناه ان البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تع اياه فانه اذا اراد بقاءه لم يوجد اسباب الفناء قوله بابقاء هو غير الايجاد لان الابقاء حلول البقاء والايجاد اثبات الوجود وقد بينا ان البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وجد ولم يبق فكان الابقاء غير الايجاد لو كان من افعال العباد الا ان العبرة لا تجري في صفات الله حقيقة

على ما عرف فكان تسميته الاعادة عين الاتحاد ولو سمعنا ما عينا تغاير الاحيان ولو كان نوع الواحد يسمى
جرحا وقتلا وكسرا اذا احصيت هذه الاثار منه وان كان القتل غير الجرح والكسر ولنا اجل معلوم
اي لهذا الموجود مدة معلومة عند الله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الافناء والاماتة بيانا
محضا لمدة بقاء المخلوق التي كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا الامر
على السواد الجهال بعواقب الامور ولم يطلع له قبح فهذا اي النسخ مثله اي مثل الافناء والاماتة فلا يكون
بداء وجهلا **قوله** هذا اكحكم بقاء المشروع في حين النبي عم كان جواب عن سؤال يلزم على ما ذكرت
ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا نقطع بها لبنائنا بها على الاستصحاب الذي ليس
بحجة وانقطاع بقائها عن الدلائل المثبتة لها فقال هذا اي بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء
المشروع في حين النبي عم لاحتمال ورود النسخ في كل زمان واما بعد وفاته عم فقد صار البقاء ثابتا
بدليل موجب وهو ان لا نسخ بدون الوحي وقد انسد بابه بوفاته عم فانه قد ثبت بالنص القاطع
انه خاتم النبيين وان لا نبي بعده فصار البقاء يقينا لامتناع الزوال اصلا بمنزلة موجود نص على بقائه
ابدا كالجنة واهلها هذا اثر من كلام الشيخ وحاصله ان النسخ للمتن في الحقيقة فلا يكون بداء
وذكر الاصوليون وجها اخر في جواز النسخ عقلا وهو ان المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن
لا يعتبر المصالح في افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث ويقول ان يفعل ما
يشاء كان يحكم ما يريد من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون ممن يعتبر العرض والحكم في
افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين فان كان الاول فنقول لا يمتنع على الله تعالى ان يامر بفعل
في وقت وينهى عنه في وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بانه
لا يلزم من فرض وقوعه محال عقلا وما نعني بالجواز العقلي الا ذلك وبيانه انه اذا جاز ان يطلق
الامر والمراد الى ان يعجز عنه لمرض او غيره جاز ايضا ان يطلق والمراد الى ان ينسخه غيره واذا
جاز ان لا يوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجب جاز ايضا ان يطلق والمراد الى ان ينسخه
فيوجب برهة من الزمان ثم ينسخه وان كان الثاني فكذلك اذ لا يمتنع ان يعلم الله تعالى
استلزام الامر بالفعل في وقت معين لمصلحة واستلزام النهي عنه في وقت آخر لمصلحة
اخرى اذ المصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات
واعتبر هذا بامر الطبيب للمريض بدواء خاص في وقت لمصلحة وبنهيه عنه في وقت اخر
لمصلحة اخرى ونقضوا انه تعالى لو نص على التوقيت بان قال حرمت عليكم الخمر في الست الف
سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك جاز ذا لا اتفاقا لانتهاء حكم التحريم بعد انتهاء المدة ولم
يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ في التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة
بالمرض والغنا بالفقر وعكسها اذ يجوز ان يكون كل واحد منها مصلحة في وقت دون وقت
وبمنزلة تقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة فان
ذلك

كان عم

ذلك كله تصريف الامور على ما توجبه الحكمة وتدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاءهم ومما
يعدونه انما هو خبرنهم وادعوا انا صلحهم والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ حكمه اما
ان يكون دالا على التابيد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت ولا على
التابيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التابيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد عليه ذلك فاذا ورد
اسناده كما ذكرنا وهذا التوقيت ليس نسخا وعن قولهم لو جاز النسخ كان قبل وجوده او بعده او معه
الى آخرها ذكروا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف الذي كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالناسخ كما
يزول بالموت لكونه شيئا من جهة المخاطب يمنع تعلق الخطاب عنه كما ان النسخ شيء من
جهة المخاطب يقطع تعلقه عنه وليس المراد من الرفع ان الفعل الذي هو متعلق الحكم يرتفع
لينتهض ما ذكرتم من التقسيم واما دعواهم التوقيف فباطل لانه قد ثبت بالدليل
القطعي عندنا تحريفها بهم فلم يثبت نقلهم عنه حجة ولهذا لم يجز الايمان بالتورية التي
في ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتورية التي انزلت على موسى عم وكيف يصح نقلهم تابيد شريعة
موسى عم وقد ثبت رسالة بعد موسى عم بالايات المعجزة والدلائل القاطعة ان شرط التواتر
لم يوجد في نقل التورية اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر بعد بخت نصر فانهم اتفقوا اهل
التواريخ انه لما استولى على بني اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق
اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية
بعد هلاك من اسر بخت نصر وقد ادرك احبارهم ان عزيرا كتب ذلك في اخر عمره وعند
حضور اجله دفعه الى تلميذ له ليقرأه على بني اسرائيل فاخذوا التورية عن ذلك التلميذ ويقول
الواحد لا يثبت التواتر وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها شيئا وحذف منها شيئا
فكيف يوثق على هذا بسبيله والدليل عليه ان نسخ التورية ثلث نسخة في ايدي العنانية
ونسخة في ايدي السامرية ونسخة في ايدي النصارى وبين النسخ الثلاث مختلف متفاوت
ذكروها اعمار الدنيا واهلها على التفاوت في نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسر على ما
في نسخة العنانية ~~في التورية~~ وفي التورية التي في ايدي النصارى زيادة الف وثلاث
مائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربي صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت
عند خروجها فعلمت ان التورية التي في ايديهم ليست بموثوق بها وان ما نقلوه من
تابيد شريعة موسى تابيد تحريم السبت افتراء على موسى عم وقيل اول من وضع لهم ذلك ابن
الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عم وقرب قاطع على بطلانه ان احبار اليهود
لم يحتج اليهود على رسول الله عم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لقضت
العادة بالاحتجاج به على النبي عم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم واما
قولهم لا نبي بعده الباطل الا ما ... ان هذا الكلام لم يسند من كتب الله في ما نطق والا انه يثبت من

لقطع

الجزء

باب بيان جواز النسخ

باب نعل ما سقط والله اعلم

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعا له في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما
يحتمل المدة والوقت اي يحتمل ان يكون موقتا بالغاية وان لا يكون كذلك احترازا عما استدل الذين لم يجوزوا
النسخ بيانا للمدة وذلك اي كونه محتملا للتوقيت يحصل بوصفين اي بمعنيين احدهما ان
ان يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملا في نفسه للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا
وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته والنسخ
لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمر شرعيته
ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزمه استمرار
وجوده والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافي المدة والوقت اي بيانا في بيان
المدة لان النسخ يعني لم يلحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما ينافي لحوق النسخ الذي
هو بيان مدة الشرعية به اما الاول وهو الذي لا يحتمل النسخ باعتبار فوات الوصف الاول
واليه اشير في قوله واذا كان بحال لا يحتمل النسخ فبيانه ان الصانع جل جلاله عم اسمائه
جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم وصفاته مثل العلم والقدرة والحياة التي من
صفات الذات والخلق والرزق والاحياء والاماتة التي هي من صفات الفعل عند الاشعري
قديم دائم ازلا وابدا فالعبارة من اسمائه وصفاته لا يحتمل النسخ بحال اي بوجه من الوجوه لانه لا يجوز ان
يكون الايمان بالله مع صفاته غير مشروع بحال من الاحوال وغيرها والحاصل ان النسخ
لا يجري في واجبات العقول لانها لا تحتمل خلافها وقد اتفق جمهور العلماء على النسخ في مدلول الخبر ماضيا
كان او مستقبلا لان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات فالنسخ
فيه يؤدي الى الكذب والخلف فلا يجوز وقال بعض المعتزلة والاشعرية بجواز النسخ في الخبر مطلقا اذا كان
مدلوله متكررا والخبار عنه عاما كما لو قيل عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراده تسعمائة سنة او قال لاعذبن
الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان متكررا كان النسخ مبينا ان المراد بعض ذلك المدلول
كما في الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا كقوله اهلك الله زيدا ثم قوله ما اهلكه لان
مع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه واعادته جميعا كان تناقضا ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل
فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل
لانه يمكن منعه من الثبوت واستدل عليه بظاهر قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقوله تعالى
ثلة من الاولين وقليل من الاخرين فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره ثلة من الاولين
وثلة من الاخرين وبقوله تعالى لادم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوءاتهما
وبظاهر ايات الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى ان قال
سواء جزاء ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرهما فانها نسخت بقوله

ان

ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار والصحيح هو القول
الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر على انه لا يخلو اعتقاد الصدق
في هذا الخبر في وقت كذا ثم اعتقاد خلافه بعد ذلك من البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في
اصل النسخ ونحن انما نسلم صحة ارادة تسعمائة من لفظ الالف وصحة ورود النسخ على ما اتفق
به ما مضى فاما قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فمعناه يمحو ما يستصوب
نسخه ويثبت بدله او يترك غير منسوخ وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا
سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال وقوله تعالى وثلة من الاخرين
ليس بناسخ شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الاية الاولى اذ الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما
كان الا انه الحق بهم فرقا اخرى بعد نزول الاية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلة
من الاخرين ويحمل الاية الاولى على السابقين والثانية في اصحاب اليمين وعن الحسن سابقوا الامم اكثر من
سابقي امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة وكذا قوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى
من باب التقييد والاطلاق لا من باب النسخ وكذا ايات الوعيد كلها تقبل التخصيص على ما
عرفت مثل تخليد اصحاب الكبائر وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان
في الاحكام الشرعية فهو كالامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله او رسوله عليه السلام بالحل مطلقا
ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينسخ الاول بالثاني **قوله** واما الذي لا في ان الحكم الذي ينافي
النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما ينافي بيان المدة مع وجود الوصف
الاول وهو كونه محتملا للوجود والعدم فثلاثة اما الثابت نصا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف
اهل الجنة بالخلود اي بالاقامة فيها وهو مطلق يحتمل الزوال فلما اقترن به الابد صار بحال لا يحتمل
الزوال الا بعد التخصيص على انا نسلم ان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الا بطريق البداء وظهور العاقبة
والله تعالى متعال عنه ومثل قوله عز وجل وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة
قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه
رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا
الغلبة بالحجة في كل الاحوال وربما بالسيف حتى الظهر محمد عليه السلام وامته على الدين كله كرامة المطلع وقيل
الذين اتبعوه هم المسلمون لانهم متبعون في اصل الاسلام وان اختلفت الشرائع دون
الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى وعلى هذا فوق الذين كفروا اي فوق
اليهود فلا يكون لهم مملكة كما للنصارى ثم هذا وان كان موقتا الى يوم القيامة في الظاهر فهو
ثابت في الحقيقة لان المؤمنين ظاهرون على الكافرين يوم القيامة ايضا والذين اتقوا
فوقهم يوم القيامة فاذا كان منتهيا ظاهرا في الدنيا التي هي موضع غلبتهم الكفار كانوا على الغلبة
يوم القيامة الذي هو محل غلبة المؤمنين [illegible] رضي الله عنه

نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعني لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يتصور عنه معصية فكيف
يتصور اذا خافه والاقوال الاصح ايراد هذين المثالين هاهنا لانهما من الاخبار لا من الاحكام وامتناع
النسخ فيها باعتبار ذلك لا باعتبار التأبيد الا ان نقول المقصود ايراد النظير للتأبيد نصا وهو موجود في الاحكام
بالنص الصريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردهما ومن القسم الثاني نعيم الجنة والنار لان
اهلها الذين كانوا مؤبدين فيها كما هو مبين ضرورة والثالث واضح مثل ان يقول الشارع اذنت
لكم ان تفعلوا كذا الى سنة او كذا الى عشر سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي تلك
المدة لا يجوز لانه يكون من البداء او الغلط والنسخ المؤدي اليه باطل قال القاضي الامام رحمه الله ومن
هذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا ملزم عليه مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض لان المقصود شرعية حرمة القربان في حالة الحيض
وشرعية اباحة الاكل والشرب في الليل وهي ليست بموقتة بل هي ثابتة على الاطلاق واعلم ان
الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما الحقه تأبيد او توقيت
من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام
ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والنعمان
وعامة اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمرا ابدا لا يقبل النسخ
لتأديته النسخ فيه الى الكذب والتناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ
التأبيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع ان يكون المخاطب
مع ذلك مريدا الثبوت للحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص
واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولانا لو فرضنا ذلك لم
يلزم عنه محال لعينه اذ في العرف قد يراد بلفظ التأبيد المبالغة لا الدوام كقول القائل الزم
فلانا ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا واجتنب فلانا ابدا اي مدة كذا فيجوز ان يكون كذلك في
استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام ولانه لا خفاء ان
قوله صوموا ابدا مثلا ابدا في الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صوموا غدا فكما
جاز نسخ هذا قبل الغد لما سبق جاز نسخ الاخر ايضا وتمسك الفريق الثاني بان نسخ الحكم
المقيد بالتأبيد او التوقيت يؤدي الى التناقض والبداء لان معنى التأبيد انه دائم والنسخ يقطع
الدوام فيكون دائما غير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قال الصوم
دائم مستمر ابدا او نحوه ان التأبيد عبارة عن التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان
بخصوصه والنسخ لا يجري فيه بالاتفاق وكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان التأبيد يفيد الدوام
والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأبيد اهل الجنة والنار حتى من قال بجواز فناء الجنة والنار
واهلها وجعل قوله خالدين فيها ابدا على المبالغة نسب الى البدعة والضلال فكذا في الاحكام اذ لا

فرق

فرق دلالة اللفظ على الدوام لغة في الصورتين وقولهم انه لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض
الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصلت قرينة بالكلام
لفظية او غير لفظية دالة على المراد من غير تأخر عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة
كان دالا على معناه الحقيقي قطعا فلا يمكن ورود النسخ عليه من باب البداء صورة فلا
يجوز وليس هذا نظير التخصيص في اللفظ العام ولا الاعيان فان النسخ فيه لا يؤدي الى انه اريد به
البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالناسخ فكان هذا
البعض بمنزلة ما لو مات المكلف في حقه بعد خاص ثم انقطع بناسخ فان قيل فيجوز تخصيص
اللفظ العام متأخرا وليس ذلك الا بيان انه اريد به البعض بقرينة متأخرة قلنا ذلك ليس
بتخصيص عندنا بل هو نسخ على ما سنذكر ومن جعله تخصيصا فقد بنى ذلك على ان موجب العام
ظني عنده وان التخصيص بيان فيجوز متأخرا وقد تقدم الكلام فيه والفريق الاول لم
يسلموا لزوم البداء والتناقض لان الامر المقيد بالتأبيد مثل قوله صوموا رمضان ابدا يوجب ان
يكون جميع الرمضانات في المستقبل متعلق الوجوب ولا يلزم من تعلق الوجوب
بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذا لم يلزم من صوموا رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا
حتى يلزم من نفي الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لو كان الوقت معينا بان قال صوموا رمضان
هذه السنة ثم نسخ قبل مجيئه اذ لا منافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف قبله
بالنسخ كانقطاع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأبيد معلقا بشرط عدم النسخ اي
افعلوا ابدا ان لم انسخه عنكم كما كان قوله افعل كذا في وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ
اي افعل كذا في ذلك الوقت ان لم انسخه عنك هذا حاصل كلام الفريقين ولا يظهر لهذا الخلاف
اثر لانه لم يوجد في الاحكام حكم مقيد بالتأبيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك في زمان
الوحي وانقضى وجوده بعد فلا يكون فيه كثير فائدة **قوله** وصار الذي لا يحتمل النسخ اربعة
اقسام ما لا يحتمل العدم اصلا وهو الوجود وما يحتمل الوجود والعدم وقد الحق به تأبيد
نصا او دلالة او توقيت وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأبيد والتوقيت يحتمل التوقيت
احترازا عن الاحتمال كالاحكام التي وصفها لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احترازا عن
الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام وهو صفة بعد صفة كالشراء يثبت به الملك دون
البقاء فانه موجب الملك في المبيع للمشتري ولا يوجب بقاءه بل بقاؤه بدليل اخر يبقى
او بعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبائع في ذمة المشتري ولا يوجب بقاءه
قوله فينعدم الحكم لما اخره بتقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا لزوم البداء
والتناقض في النسخ العدم سببا اي بسبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل لتبدل ذلك العدم
بوجود الناسخ لا ان يكون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة ليلزم منه البداء والتناقض

كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحسن ينعدم بعدم سببها لا بالموت ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان
الاول منتهي لا ان يكون الثاني مزيلا له فكذا الحكم الاول منتهي بالناسخ لا ان يكون الناسخ مزيلا له فلا يكون
تناقضا وبدآء او المراد من السبب المعنى الداعي الى شرعيته يعني انعدام الحكم لعدم المعنى الداعي اليه
لا بالناسخ كما نهاه عنه اعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكوات بانتهاء سببه وهو ضعف
المسلمين وحصول اعزاز الدين فان بالسهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين
وكان اعزازا للدين في ذلك الزمان فلما قوي امر الاسلام كان اعطاؤهم دنية في الدين لا اعزازا له فانتهى
بانتهاء سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض الناسخ للحكم الاول
اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه اجتماعهما
في شيء واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرط التضاد اتحاد المكان والزمان جميعا **قوله**
فان قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في حالة واحدة ويقال
انكم انكرتم النسخ لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة وقد جاء
ذلك في قصة ابراهيم عم فانه امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم
بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا اشكال ان النهي عن
ذبح الولد الذي ثبت بالفداء كان قبل التمكن من فعله وقيام الامر بالذبح على حسنه وفيه اجتماع
الحسن والقبح في شيء واحد في وقت واحد واجاب عنه وقال لا نسلم ان الحكم الذي كان
ثابتا انتسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه الله تعالى محققا للرؤيا بقوله جل جلاله قد
صدقت الرؤيا حسب ما امرت به بل نقول المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحل الحكم
على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه بقوله وفديناه بذبح عظيم يعني ان هذا الذبح بعدم حلول
الفداء هو الذبح المضاف الى الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه
المتوجه عليه يقال فداك نفسي اي تقبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رمى سهما الى غيره
فتقدم على المرمى اليه اخر وتلقى ذلك السهم سمي فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي
الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة
وصارت الشاة قائمة مقام الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد اقتصر محل
اضافة السبب الولد ومحل قبول الحكم الشاة ولهذا قال عم انا ابن الذبيحين وتمامه حقيقة
بل قربا بالقربان ولكن لما كان القربان قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا
حكما واذا ثبت ان ذلك كان بطريق الفداء كان هو امتثال للحكم الثابت بالامر فلا يستقيم
القول بالنسخ فيه لان ذلك يستدعي النهي الذي هو ضد الامر ولا يتصور الاجتماع
في شيء واحد في وقت واحد فتبين ان الحسن والقبح لم يجتمعا في شيء واحد لانتفاء النهي
الموجب للقبح الناسخ للامر بل الامر كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة

لما قلنا **قوله** وكان ذلك ابتلاء كانه جواب عما يقال ما الحكمة في اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم
يتحقق فعل الذبح فيه فقال انما كان ذلك ابتلاء من الخليل عم حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر
على ما يشق من حرمة الصلب(?) في الولد ويحقق الولد بالجملة منه والعقد على معرفة الذبح الى حال المكاشفة
واستفهم(?) الامر عند المخاطب وهو ابراهيم الخليل عم في آخر الحال على ان المبتغي اي المطلوب منه اي من الامر
في حق الولد ان يصير قربانا بنسبة الحكم اليه اي ان يصير قربانا بهذه الجهة وهي نسبة الذبح اليه
بان يقال ذبيح الله تعالى لا ان يصير قربانا بالحقيقة بالفعل فكرها حقا حرا اي ان يصير محكما بالفداء
الحاصل بمعرفة الذبح اللازم متعلقا بالحاصل وهو الحاصل معنى الرافع اي بالفداء الذي حصل دافعا لمعرفة
الذبح اي لشدته او بالفداء الذي حصل الاجل بعد معرفته مثل خبر اخر له ايضا اي ان يصير متلبسا
بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة ومن حالة الفداء وانه صبر الى هذه الحالة وان الابتلاء ابتغ
انعام ما توهم والبراءة لله تعالى بقوله فلما اسلما وتله للجبين فتبين انه ليس بمحل اي ذبح الشاة
فداء في الكتاب اي في كتاب الله تعالى حيث قال وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم لما يكون واجبا
بالسبب الموجب للاصل فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه رافعا للحكم الاول
لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء واذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع
الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لما ذكرنا فان قيل لا نسلم ان ذبح الشاة وجب
بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان … من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك
الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى بما ثبت كما ذهب اليه طائفة الاصوليين وبنوا عليه ان كان
مامورا بالاستعمال بمقدمات الذبح وهذا مدار ما … ما قال … فلما اسلما وتله للجبين
الاية اي انه … بذلك القدر وسماه الله تعالى محققا للرؤيا والدليل عليه انه قال اني ارى في المنام اني
اذبحك وهذا ينبئ عن الاشتغال بمقدمة الذبح لا عن الاستعمال بحقيقته اذ لو كان مامورا بحقيقته
لكان ينبغي ان يقول اني ارى في المنام اني ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة
الفداء وقيامها بحالها كان بعقيب الذبح المضاف الى الولد قلنا لا يمكن اثبات امر آخر وهو غير
مذكور في القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لا يكون فداء لما ذكرنا ان الفداء ما يقبل
مكروها متوجها على غيره … حكم الامر في الولد وحصل الابتلاء لا يكون الشاة قابلا مكروها
مكروها متوجها عليه فلا يكون فداء ولانه انما رأى في المنام ذبح الولد لا مقدمة الذبح فلا يجوز
حمله على انه كان مامورا بمقدماته لان فيه تحميلا للفظ الحقيقة ونسبة ابراهيم وولده عم الى انهما اعتقدا
وجوب الايجار(?) وهو ذبح الولد والدليل عليه قوله ذلك لانه لم يمتنع عما … وقدم ودفع النزاع عنه بما
رأى في المنام ذلك وانما رأى مباشرة فعل الذبح فيكون العبارة عنه انجاز الامر فيما
نشأ عن الحال فاما تسمية مصدقا للرؤيا فلانه ما شرع فيه وسعى من اسباب الذبح وامراه السكين
على محل الذبح بطريق المبالغة جعل ذلك وهذا هو مباشرة فعل الذبح من العبد فصار بذلك محققا

لبصير صح

وقد مضى

لما امر به فلا يكون صحيحا قوله ثم قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن وربما ادا المتوهم يحدث بخلق
الله تعالى فلم ينسخ محلية الذبح في الولد بتصيير رقبته نحاسا فدا عنه ولكن لا نسلم انتساخ الامر
والاضافة بل نقول بعد تصييرها نحاسا فداء بقي الامر مضافا الى الولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح
الشاة ومن الولد محلا للاضافة الا الخلف اليه وقد انتسخت محلية الفعل لا محلية الاضافة كذا في
الاسرار والطريقة البرغرية

باب بيان الشرط

اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه اما المتفق عليه فكون الناسخ والمنسوخ
حكمين شرعيين فان العجز والموت كل واحد منهما مزيل للتكليف الشرعي ولا يسمى نسخا وكذا الرافع الحكم العقلي
بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا وكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء
والغاية لا يسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط واما المختلف فيه
فاشتراط كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه
اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما سنبين بيانها بعد ومن
الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذي تضمنه هذا الباب فليس بشرط لصحته عند اكثر
العلماء وعامة اصحاب الحديث وذهب جماهير المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا
وابو بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي وبعض اصحاب احمد بن حنبل ومعنى التمكن من الفعل ان يمضي بعد
ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به **قوله** وحاصل الكلام ان حاصل الكلام
ان حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده رهوا لعدد اخرى
وعمل القلب هو الحكم في هذا اي اشتراط التمكن من الاعتقاد دون النسخ بيانا لمدة عمو الامر
لا عمل البدن لاحتمال السقوط بالعذر لانه لازم على كل الفقها دون الاخر الى التمكن من العمل من
الرواية اي يحتمل ان يكون النسخ بيانا للمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق
والاقرار في الايمان فان الاول وكونه دائما لا يحتمل السقوط بحال والثاني ركن زائد لا يشترط
دوامه ويسقط في بعض الاحوال وعندهم هو اي النسخ بيان مدة العمل بالبدن اي بيان
مدة الحكم في حق العمل بالبدن وذلك لا يحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما لان الترك بعد
التمكن منه تفريط من العبد فلا يعدم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ وصورة المسألة
المشكل على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت
الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل في اخر الحجة او قيل صوموا
غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان
يسع الواجب كما اذا قيل الانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه قبل احضار
الالة قيل له لا تذبحه او شرع في الصوم في يوم ثم عدا فقيل له قبل انقضاء اليوم
لا تتم هكذا ذكره في الميزان وعامة نسخ اصول الفقه قال صاحب الميزان هذه

مسئلة

مسئلة ودلائل الخصوم ظاهرة ولو ثبت لهم ما ادعيا ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل
في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف ما لا يطاق وكذا لو ثبت على وجوب الاعتقاد لانه يعالى
يجب عليه اعتقاد فعل واجب والاول باطل لان الفعل الحب بالاجماع وايجاب اعتقاد ما ليس
بواجب واحبا محال من الشرع وكلا الجواب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسالة مبنية
على ان الامر صحيح وانه يتعلق به وجوب الفعل ووجوب الاعتقاد جميعا عند الله فان
امر الله به ان يحصل حقيقة وتعلقه بالمامور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الحال فان الامر لا يرد الا
وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الحال وكذا اذا لم يرد به الوجوب لبعض الكرمة بنوع فائدة
تحصل في ثمرتها كذكر فان المامور اذا كان يعلم بحدوث الناسخ وبنى الامر على ظاهر الامر في
حق وجوب الفعل يعتقد ظاهرا او يعزم على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه ويحقق
الامتثال وان كان الامر عالما بما اعجب عليه الفعل في الاخر يحتمل ان الامر فانه لما اشتغل بالاسباب
الجزم والانقياد لحكم الامر الثابت ظاهرا يعظم كما لو ظهر منه الطاعة فكان النسخ منه بيانا
في حق المامور وصحة الامر لفائدة المامور بالعزم او لما حصل منه العزم والاعتقاد واشتغل
باسبابه اخذ الامر كله منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في الثواب
فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل هذا طريق تصحيح هذه المسئلة فان قيل الخصوم
انما اشترطنا التمكن من الفعل لان الفعل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهي فصار اي الفعل هو
المقصود بكل امر والمنع من الفعل هو المقصود بكل نهي لان صيغة الامر والنهي بصريحهما
يدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لانها على المصدر الذي هو العزم والقصد والمنع
عنه فيقتضي كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهي حسن الفعل
بالامر وقبحه بالنهي يعني لما كان الفعل هو المامور به والمنهي عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس
الفعل حسنا اذ ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهي عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل
يؤدي الى اجتماعهما في واحد في وقت واحد لانه اذا امر بشيء في وقت دل ذلك على حسن
ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت
لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي فلزم ان اجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد
محال فكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب
البداء والغلط الذي يمتنع على صاحب الشرع مثال ما بيننا اذا امر بصلاة يوم بادائها
عند غروب الشمس بطهارة ثم نهى عند الزوال عن ادائها عند الغروب بطهارة فكان
الامر والنهي متناولين لفعل واحد على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر من مكلف واحد
للمكلف واحد فيتناول النهي ما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط
لانه انما ينهى عما امر به فعلا اذا ظهر له من حال المامور ما لم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا انه

بالامر انما طلب من المامور ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع
والبداء على الله تعالى محال فالواو بمعنى او لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد
الوجوب والعزم على الفعل فيجوز نسخه والا لزم منه بداء لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان النهي
تناول عين المامور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة
فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر موضوعا لهما فلا يثبت
الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا
بوجه ثم ثبت ان الامر من الفعل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة
عن الامر وهو البداء ولنا الحجة لعامة العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة فلما روي ان
النبي عم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس فكان ذلك نسخا قبل التمكن
من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة فان قيل هذا
خبر غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم يقولون لم يرد
في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذكر شريك زيادة القصاص منه كما زاد في
غيره والدليل عليه انه لا فائدة من التمكن من الاعتقاد فكان الامر بخمسين صلوة على ما زعم لا لاعتقاد
ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلي الذي بيناه ومن شرط قبول الخبر ان لا يخالف
الدليل العقلي ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم
بل فوض ذلك الى راي رسول او مشيئته فاذا اختار الخمس تعين الفرض قلنا الحديث ثابت
مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى المتواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل قد رووا
كما رووا اصل المعراج رووا نص خمسين صلوة ونسخها بخمس وذكر ذلك في الصحيحين
وغيرهما من كتب الاحاديث مشهورة وكما وجب قبول اصل المعراج وجب قبول
بكونه من زيادات القصاص قال عبد القاهر البغدادي ولعل اكثر القدرية خبر المعراج الا
كانكارهم خبر الرؤية والقدر واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر
صحيح لا يرد بطعن مخالف النص من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطعن الروافض
والخوارج فيه وكما لم يرد خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم وهو ليس بمخالف للدليل
العقلي على ما بيناه وقولهم لم يحصل التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله عم
هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله طريق الاهلية
ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي عم دون امته وانه كان مبتليا بالقبول في حق نفسه
وفي حق امته فانه عم يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقته على امته كشفقة الاب
على الولد والاب يبتلى بالولد كما يبتلى بنفسه وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما كلام فاسد لانه
ثبت في الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان يدعي عليه السلام تخفيفه على ذلك

وما

وما قال السائل ان ذكر وتجنبه ربه الله حتى انهى الى الخمس فقبل الرسالة التخفيف الخمس فقال
اني استحي تبين ان ذلك لم يكن مفوضا الى اختياره اذ لو كان نسخا على وجه التخفيف لم الح بعد
الفرضية وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عم فان الامر بذبح الولد نسخ قبل التمكن من
الفعل النوعي الى ان الشارع نسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقد مر الكلام فيه قوله ولان
النسخ بيان للدليل المعقول وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مضي
يصلح للتمكن من جزء منه يعني اذا امر بالفعل مطلقا بان قال افعلوا كذا في مستقبل اعماركم يجوز
نسخه بالنهي عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما تناوله مطلق الامر او بعد مضي جزء من
الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا جميع العمر فثبت ان
الامر اذا ورد بفعل مثلا ان يقال صلوا ركعتين او صوموا غدا فبعد اتى بجزء من الصلوة او جزء
من الصوم او بعد مضي زمان يسع جزءا من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم
ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا لان الاداء يصلح مقصودا
يعني انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الاداء اي اداء ما يطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان
يكون مقصودا بالابتلاء ولا يودي ذلك النسخ الى البداء او الجهل بعاقبة الامر وكذلك عقد
القلب على حسن المامور به وحقيته اي وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء منفصلا
عن الفعل اي بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من الفعل
بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة
العمل وهذا في الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جواز قبل التمكن من الفعل اذ لا فرق
بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب
والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا لان يصح لان الايمان
راس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله تعالى عباده بقبول هذه العبادة ايمانا والالتزام منهم الى البراءة
والدليل عليه ان الامر كما سقط عن المامور بنسخه يسقط عنه بموته وبعجزه عن الفعل ثم انا
لم نر مستحيلا ان يومر ثم لا يصل الى فعل لعارض من عجز يحول بينه وبين المامور به او
موت يقطعه عنه نحو ان يومر المسلم بقتل الكافر فتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل
اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان الامر لا فعل بعارض النسخ ايضا ولهم ابو
ترد البيان صريحا بالامر بان قال افعل كذا في وقت كذا ان لم انسخه عنك صح ذلك واستقام
كما لو قال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه فقد يكون الفائدة في الحالين العزم بالعلم
واعتقاد الحقية وكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ قوله ولان الفعل لا يصير قربة
دليل اخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو تتمة ابطال قول الخصم
ان الفعل هو المقصود لا غير وبيانه ان الفعل لا يصير قربة اي سببا لنيل الثواب الا بعزيمة

القلب بالاتفاق ولقوله عم انما الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قربة بدون الفعل
بدليل قوله عم من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث فالمقطع احتمال السقوط فوق
العزيمة فان الاقرار الذي هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التي هي من افعال الجوارح مع
كونها من اركان الايمان عند قوم يحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذي هو عزيمة القلب
لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اي ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا فاذا
كان كذلك اي كان الشان كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه
اتم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قد يامر عبده بشيء ومقصوده من ذلك ان يظهر عند
الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن
من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الآمر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل
النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزيمة القلب واعتقاد حقيته موهما للبداء في حق من لا
يجوز عليه البداء اولى قوله الامر لا ينفك عن الحسن لانه يقتضي صالحية الاعتقاد مقصودا
وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد يعني لانه حقيقة الحسن للفعل المامور
بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من
حسن المامور به ليكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومبينا لقبح ما تصور من امثاله في المستقبل
ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان يكون صحته مبنية
على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه اذ لم يصلح
ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشيء قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد
التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شيء واحد جاز قبل التمكن ايضا
لوجود هذا المعنى فيه وقول القاضي كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اي اذا
قال الفعل انما على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتحقق
بدون عقد القلب على حقية المامور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون
احد الامرين وهو العقد مقصودا لازما لكونه اتم والآخر وهو الفعل مرددا بين ان يكون مقصودا
وبين ان لا يكون كذلك وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود
هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من موجب الامر ولهذا لو فعل المامور
ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصودا بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس
الا طلب الفعل لانها لا تكون بطريق الابتلاء وانما يكون لجر النفع وذلك يحصل بالفعل لا
بعقد القلب فان قيل الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان
كلاهما مقصودا ولكن تبين بالنسخ ان المراد منه الابتلاء بالاعتقاد كما اذا نسخ بعد الفعل
مرة وقد كان الامر مطلقا تبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او من الفعل كانت مقصودة

لازما عه

قلنا نعم من حيث الظاهر كلاهما مقصود عه

على

على هذا الزمان وان كان مطلق الامر متناولا الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ لوجب الفعل
في الازمنة كلها لقضية الامر والله اعلم

باب تقسيم الناسخ

اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى فيقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة
ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية وقوله عز اسمه فينسخ الله ما يلقي الشيطان وعلى الحكم الناسخ كما يقال
وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان
ينسخ القرآن بالسنة اي يعتقد ذلك وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول
ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين
مجاز وانما الخلاف في الطرفين فعندنا اطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز
وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظي والصحيح اربع وفي بعض النسخ ارتفاع على ما ورد الاول
قوله اما القياس فلا يصلح ناسخا لما سبق كان المراد بقوله لما سبق ما ذكر في باب شروط
القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لا نص فيه اذ التعليل بمخالفة النص مناقضة حكم النص
وهو باطل واعلم ان القياس المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا
ونقل عن ابي العباس بن سريج من اصحاب الشافعي رحمهم الله ان الجلي يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص
فلما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك
بقياس الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس مستخرج من القرآن يجوز
نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب
بالكتاب ونسخ السنة بالسنة لان الحكم بمثل هذا القياس يجري مجرى النص على الكتاب والسنة
اذ القياس يكشف محل النص وذكر في بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابي القاسم بالقياس الجلي
دون الخفي قال الغزالي رحمه الله لفظ الجلي مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح واما المظنون
فلا يتمسك المجتهد باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأي بالكتاب
والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي
فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله عم وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف
اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله عم مسح على ظاهر الخف دون الباطن
وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي نسخ به لا يخلو من ان يكون قطعيا او ظنيا فان
كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك
الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت
مشروطا برجحانه على ما يعارضه وبان فيه ادلة ترجح عليه قياس اخر بطل شرط العمل
وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين بالقياس الراجح ان الحكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا
اذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واعتبار النسخ بالتخصيص منقوض بدليل العقل والاجماع

وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتأتى وبيان ان التخصيص بيان
والنسخ رفع وابطال. وما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع
الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص
حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص واختلفوا
ايضا في جواز كون القياس منسوخا فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة وعبد الجبار في
قوله مصححا منهم في ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور
رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود في زمن النبي عليه السلام دون ما وجد
بعده كابي الحسين البصري واختيار العامة انه لا يكون منسوخا كما لا يكون ناسخا ولان
ما عدا القياس قطعيا كان او ظنيا يتبين زوال شرط القياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع
والظني المتأخر عنه والا ما صلح للنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل فلا حكم له فلا رفع ولا
نسخ وذكر في الميزان نسخ القياس لا يجوز لان القياس والدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء
للحكم الشرعي والدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لم يصح واذا كان
مثله ابطل حكم الاول وعمل المجتهد بالثاني اذا ترجح عنده على ما مر قال ابو الحسين نسخ
المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس بجواز اجتهاد بعض الناس بحرمة شيء بعد ما اجتهد
في طلب النصوص فلم يظفر بنص بخلاف قياسه او يجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر
هو بقياس او باين قياسه الاول فيلزمه في كل الاحوال ترك قياسه الاول ولا يسمى ذلك
نسخا لان القياس الاول انما يعمل بشرط ان لا يعارضه قياس اولى منه ولا نص ولا اجماع
هذا انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس مع تعبدي به ثم دفع فاما من
لا يقول كل مجتهد مصيب فانه لا يقول في تعبده فلا يمكن نسخ التعبد به **قوله** واما
الاجماع فكذا الاجماع لا يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى
بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روي ان عثمان رضي الله عنه لما حجب
الام من الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضي الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى
فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة بلسان قومك يا غلام فدل على جواز
النسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في
زمان ابي بكر رضي الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة
فيجوز ان يثبت النسخ به كالنص بل اولى لانه اقوى من الخبر المشهور حتى جاز به
الزيادة على النص التي هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لان
الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح
الثابتة عند الله تعالى ولان النسخ كان حين رسول الله صلى الله عليه وسلم لا الاتفاق وقع على ان لا نسخ بعده ودليل

العارج
بقياس
والنسخ بالخبر المشهور صح

حوز

حيزه ما كان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان فالموجب للعلم قطعا
هو البيان المسموع منه لا ما تكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده بعد ما عرفنا ان النسخ بدليل
الاجماع لا يجوز وهذا الدليل انما يفيد من كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة ومن كونه ناسخا للاجماع
في عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر في باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع اخر جائز
فيكون ما ذكره هنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض والفرق على ما اختاره
ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع على خلافهما
لكان ذلك بناء على ناسخ اخر ثبت عندهم انه ناسخ الكتاب والسنة ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة
ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع اخر على خلاف الاول ولكن عامة الاصوليين انكروا كون الاجماع ناسخا
او منسوخا ايضا لما بينا انه لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا
لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به
لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول فلم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان
صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم الحكم من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع
من كتاب او سنة او دليل كان موجودا وخفي عليهم ثم ظهر لهم فكان باطلا لاستحالة
حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الراجح على الكل عند الاجماع
الاول على الكل لاستلزام اجماعهم على الخطأ وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر
واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع لو ثبت كون
المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس
بل الثلث ويثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا يطلق على الاخوين قطعا ويثبت واحد منها كذلك
فلا يلزم النسخ على تقدير ثبوتهما لا يلزم النسخ بالاجماع ايضا لامكان تقدير النص
الدال على الحجب اذ لولا تقدير ذلك كان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص
لا الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل
انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرفت في موضعه **قوله** وقال الشافعي في احد القولين
الاخيرين ان احدهما لا ينسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء
والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي ونص
الشافعي في عامة كتبه انه لا يجوز وهو مذهب اكثر اهل الحديث ثم اختلفوا في ذلك فقال
بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبد
الله بن سعيد والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه وقال بعضهم يجوز
ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به لكان جائزا وبه قال ابن سريج في احدى
الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو مروي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني

ذكر صح

نسخ السنة بالكتاب وهو جايز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر
الجواز فيها كعبد القاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة
ما يدل على ان نسخ السنة بالقران لا يجوز وذكر في موضع اخر ما يدل على جوازه فخرج اكثر اصحابه
على قولين اصحهما انه لا يجوز وهو الظاهر من مذهبه والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكر السمعاني
في القواطع واستدل من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان مشروعا في عهد
النبي عم والخبر يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم
يجز النسخ بالاجماع اذ لو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان
المستقبل على نسخه وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عم فقالوا لما جاز له الا
جتهاد فيما لم يوح اليه لم يامن في تجويز نسخ القران بالسنة ان يكون السنة الناسخة صادرة عن
الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القران بالاجتهاد وهو غير جايز قالوا ولهذا جوزنا التخصيص بالسنة
لجوازه بالاجتهاد دون النسخ عندنا واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ما ننسخ من
اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية لانه تعالى قال نات بخير
منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان قول القائل لا اخذ منك
درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم الماخوذ والسنة ليست بخير من القران
ولا مثله لانه دونه بلا شك لان القران كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عم وليست
معجزة فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نات وهذا يدل على ان الاتي بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير
له وذلك لا يكون الا وان الناسخ هو القران لا السنة ويؤكده سياق الاية وهو قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل
شيء قدير لاشعاره بان الاتي به هو الله تعالى وتمسك بعضهم بهذه الاية لعدم الجواز في المسئلة
الثانية فقالوا لما دلت الاية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يجز نسخ
الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لا يجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين واليه اشار
الشيخ بقوله وذكر من الاستدلال ان الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق من الاثنين او الشيئين
لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ منه فاما في القسمين الاخيرين فلا اي فلا يتحقق ذلك
ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضي الاتيان بالمثل او بالخير بعد نسخ
الاية لا مطلق النسخ اذ لم يقل ما ننسخ من نسخ فلا يصح هذا الاستدلال الا ان هذا لم يذكره شمس
الائمة وعامة الاصوليين هذا التمسك في كتبهم بل تمسكوا بهذه الاية في المسئلة الاولى
لا غير واستدلوا في المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول عم ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي
اليه لا مبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضي الامرين جميعا فلا يكون
له ان يبدل الحكم كما لا يكون له ان يبدل اللفظ وبقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على

كتاب

كتاب الله تعالى فان وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه امر بالرد عند المخالفة ولا تتحقق للنسخ
المخالفة فكيف يجوز النسخ بها وفي المسئلة الثانية بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول
الرسول بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها وبقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا له وذلك بان يكون
مقررا لها ان كان يوافق ومبينا للغلط فيها ان كان يخالف ثم ذكر الشيخ لهم من المعقول دليلا
يشمل المسئلتين فقال والاصل في هذا اي في عدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عم
عن تهمة الطعن لانه لو نسخ الكتاب به اي بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل
بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف نعتمد قوله ولو نسخت سنته بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه
ربه فما الذي يحملنا على تصديقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اي طريقا ووسيلة اليه فكان
التعاون اي تعاون كل واحد وبيان من المخالفة يعني جعل كل واحد منهما معينا للاخر ومؤيدا له
اولى من جعله رافعا ومبطلا له صيانة لباب الطعن لعلمنا انه مصون عن توهم الطعن
ولقائل ان يقول في نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول كيف نعتمد قوله
في ان هذا كلام الله تعالى وقد يمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول خلافه لانهم يقولون ان الله
اجاب عن هذا الطعن بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق فلا يكون في تجويز نسخ الكتاب بالكتاب
تعريضه للطعن بخلاف ما نحن فيه قوله واحتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله
في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الاية
ثم نسخت بقوله عم لا وصية لوارث وهذا الحديث في حيز المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر
من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس عن روايته
وهو بمعنى المتواتر فان العمل ظهر به مع القبول من ائمة الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخ به وقد
ذكر ابو الحسن الكرخي عن ابي يوسف رحمهما الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح
لشهرته ولا يجوز ان يقال انما ثبت النسخ باية المواريث لان فيها ايجاب حق اخر بطريق الارث
وثبوت حق بطريق لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق اخر كما في حق الاجانب وبدون المنافاة
لا يثبت النسخ ولا يجوز ان يقال لعل ناسخه مما انزل في القران ولكن لم يبلغنا لانتساخ
تلاوته مع بقاء حكمه لانه لو صح هذا الباب يؤدي الى القول بالوقف في جميع احكام الشرع
اذ ما من حكم الا ويتوهم فيه ان يكون نسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته والى امتناع تعيين
ناسخ ومنسوخ ابدا اذ ما من ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره وما من منسوخ
الا ويحتمل ان يقدر انتساخ ذلك بغيره ونحن نعرف الاجماع لانعقاده على ان ما وجد صالحا
لاثبات الحكم هو المثبت وما وجد صالحا للنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم الى غيره

الحكم الى

لي عنهما ظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه قال الشيخ رحمه الله ومنهم
الاستدلال غير صحيح لوجهين احدهما انا لا نسلم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت
باية المواريث فانها نزلت بعد اية الوصية بالاتفاق وبيانه اي بيان ثبوت النسخ بالاية انه
تع رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره من بعد وصية وصية توصي بها او دين والوصية
الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تع قال الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت
تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب
الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية النافلة بان يقال من بعد الوصية
للوالدين والاقربين لو كانت تلك الوصية ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب
الارث على الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد
التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين ولان المعرفة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى على ما مر في باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية
غير الاولى فلا يكون في الاية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة لانا نقول ذلك
الاصل غير مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر ذكر في اصول الفقه
ان الشيء اذا ذكر بلفظ النكرة بعد ما ذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة عين المعرفة
فان من قال رايت الرجل ثم قال رايت رجلا يكون المذكور اخرا غير المذكور اولا بل هو
ذاك اذا لم يمنع عنه مانع وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان الميراث بعد الوصية الاجنبية
ومستند الاجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة
بالاتفاق فلم يبق فيه دلالة على تاخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع والثاني اي
الوجه الثاني في بيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض
اي اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسالمة
بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها والثاني نسخ بطريق الحوالة وهو ان يحول الحكم من محل الى محل
اخر من غير ان ينتهي بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرض التوجه
الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة وكنسخ الامر بحبس الزواني
الى [illegible] عند اكثر الاصوليين وهذا النسخ اي نسخ الوصية للوالدين والاقربين
من النوع الثاني وبيانه اي بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تع فرض الايصاء في الوالدين
والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبينوا حصة كل قريب بحسب قرابته واليه
اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصي لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم
بجهله وربما كان يقصد المضارة في ذلك تولى الله تع بنفسه بيان ذلك الحق على وجه تيقن
به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لازمة لا يمكن تغييرها فتحول

الحد

السدس والثلث والثمن فتغيرها الحق اي تحول من جهة الايصاء الى الميراث وقوله فتحول الى نفسه المراد
التغيير والى هذا اي الى ما ذكرنا انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تع بقوله يوصيكم الله في اولادكم
حيث اطلق لفظ الايصاء اي الايصاء الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم
وبقوله جل جلاله لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا اي لا تعلمون من انفع لكم من هؤلاء في الدنيا
والاخرة فتولى الله تع قسمة الميراث بينكم كما تقتضيه حكمته ولم يكلها اليكم ان الله تع كان عليما
بالحكمة حكيما في القسمة ولما تولى بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود
باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة لحصول
المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبي عم بقوله ان الله تع اعطى كل ذي
حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء تدل على سببية الاول كقولك زنى فاكرمته يعني انتفاء
الوصية باعتبار ان الله تع اعطى كل ذي حق حقه فان الوصية انما وجبت ليصل حق القريب فاذا
وصل حقه اليه صار صاحب الشرع لم يبق الوصية مشروعا عنده وهو معنى قوله بهذا الفرض اي الفرض
المذكور في الاية نسخ الحكم الاول وهو وجوب الوصية قال شمس الائمة رحمه الله بعد تقرير هذا الحق
ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما
انتهاء جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان الحوالة وان نسخت الدين واحالته في
الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء
وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية
لهم لضرورة نسخ اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عم لا وصية لوارث فهذا
الوجه يقرر الاستدلال بالاية قوله ومنهم من احتج يعني في جواز نسخ الكتاب
بالسنة بان حكم الامساك في البيوت في حق الزواني الثابت بقوله تع فامسكوهن في
البيوت نسخ بالسنة وهي قوله عم والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اذ ليس في
الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه وهو ضعيف ايضا لانهم يقولون لا نسلم
نسخه بالسنة فانها اي ناسخة الامساك لكونها من الاحاد بل الناسخ ثبت بالكتاب على ما روي
عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في القران وقال لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب
الله تع لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه
وقيل نسخ حكم الامساك باية الجلد وهي في حق البكر والثيب ثم خصت الثيب بحديث
الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم وان لم يصلح ناسخا او يجعل الله لهن سبيلا
مجمل فسرته السنة يعني ولئن سلمنا ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا
بطريق النسخ فان حكم الامساك في البيوت كان موقتا بما هو مجمل وهو قوله تع او يجعل الله لهن

سبيلا فاذا وهذا يعني لا اذ ثم منسوخ الامر ذلك بقوله عم خذوا عني قد جعل الله لهن
سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام الثيب بالثيب الحديث وتقييد المجمل بالسنة جائز
بالاتفاق فاسم ذلك الحكم بهذا البيان كاسم الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ قوله
واحتج بعضهم اي بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله وان فاتكم شيء من ازواجكم الى
الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج
مثل ما انفق حكم نسخ بالسنة اذ لا يتلى ناسخه في القران وهذا الاسناد الى غير صحيح ايضا لان
هذا اي قوله عم وان فاتكم شيء الاية فيمن لحق ثمان من ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب ما غنم
فيها من الصداق معونة له في دفع الخسران ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب كما كان
خمس الاية فلا يكون منسوخا ويحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال الغنيمة لان
كان مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم في القتال بعقوبة حتى غنمتم كذا قال الزجاج
او اصبتم عقبى منهم اي كانت الغلبة لكم حتى غنمتم وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ
ايضا وقيل هو منسوخ وناسخه اية القتال كذا في التيسير وقيل ناسخه قوله عم يا ايها الذين
امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل كذا في شرح التاويلات واذا كان كذلك لا يصح
الاحتجاج به في موضع النزاع وذكر في المطلع روي انه لما نزل قوله عم واسالوا ما انفقتم
وليسالوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى
المشركون ان يؤدوا شيا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الاية
وقال ابن عباس لحقت امراة من المسلمين الى المشركين ولانت امراة من المشركين فقال
القوم هذه غنيمتكم بذا اتتكم فنزلت والمعنى وان سبقكم وانفلت منكم شيء من ازواجكم
اي احد منهن الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهي النوبة شبه ما حكم به على المسلمين
والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هؤلاء
اخرى بامر يتعاقبون فيه اي ينتابون كما يتعاقب في التكوين وغيره ومعناه فجاءت
عقبتكم من اداء المهر فآتوا من فاتته امراته من الكفار مرتدة مثل مهرها من مهر المهاجرة
جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر فيكون قصاصا قالوا ومثل الاحكام التي ذكرها الله
تع في هاتين الايتين من الامتحان ورد المهور واخذه من الكفار وتعويض الزوج المسلم
من الغنيمة او من صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عند جميع اهل العلم قوله
ومن الحجة كان النبي عم يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة
كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك التوجه الى
الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء حين كان بمكة ثابتا
بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة

اي تعطي زوجها ... في اعطاء من ذهبت امرأته ولحقت بدار الحرب

لا يتلى في القران فيكون دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه
الى بيت المقدس الثابت بالسنة بلا شبهة قد نسخ بالكتاب وهو قوله عم فول وجهك شطر المسجد
الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب فان قيل لا نسلم ان التوجه الى بيت المقدس
كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا
تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخ وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله عم اولئك الذين
هدى الله فبهداهم اقتده قلنا عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنبينا
سنة رسول الله عم قولا او عملا فلا يخرج هذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب مع ان ناسخ
ما كان في شريعة من قبلنا قد ثبت بفعل رسول الله عم حين كان بمكة فانه كان يصلي
الى الكعبة ثم بعد ما قدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لما
نزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب والشرائع الثابتة بالكتب
السالفة نسخت بشريعتنا بلا خلاف وهذا نسخ الكتب ما ثبت من التبليغ الرسل عم وتبليغهم
قد يكون بالوحي المتلو وغير المتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة وعبارة
شمس الائمة فيه ولا خلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول او
فعل من رسول الله عم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة وانما طريق النسخ من غير كتاب يتلى
فانه كان ذلك بنت الوحي ولم يرد النبي عم عليه طعنه ولم ينكر عليه منه دل على جواز نسخ التلاوة
بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة
والعمل بحكم المتلو كل واحد منهما ثابت بالكتاب قال ابو اليسر رحمه الله هذا الشيء يقوى
لان في ذكر الزمان كان القران ينزل على رسول الله عم فربما اعتقد انها نسخت بايات اخرى
قبل هذا الزمان ولم يبلغه لضيق الوقت فلا يعرف النسخ بالحديث ويعلم طريق النسخ
بالانفصال وكان نسخ الكتاب وهو قوله لا يحل لك النساء من بعد اي لا يحل لك النساء سوى
هؤلاء اللاتي اخترنك من بعد اي من بعد ما اخترن الله ورسوله بالسنة وهي اخبار النبي عم
ايانا ان الله تع اباح له ذلك واشار شمس الائمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا
وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر
وهذا لا يقوى لان هذا الحكم ثبت بعد ما زاد على التسع بعد ما حرم بقوله لا يحل لك النساء
من بعد ثبت لان تحريم ما زاد على التسع بحكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه
بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تساوي الابد ولو صح ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو
اختيارهن رسول الله عم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ
مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تع انا احللنا لك ازواجك
اللاتي اتيت اجورهن في ما فعل الا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج وصالح رسول الله عم

بنت المصطلق

امل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكا
نت في ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية فاقبل زوجها مسافر
المخزومي وقيل صيفي بن الراهب فقال يا محمد اردد علي امراتي كما هو الشرط وهذه طينة
الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى آخر
الاية ونسخ ذلك الحكم في حق النساء ، وبهذا نسخ الكتاب بالسنة **قوله** والدليل
المعقول وهو معتمد الجمهور ان نسخ احدهما اعني الكتاب والسنة بالاخر ليس بممتنع عقلا
ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز اما بيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ في
الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا واذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عم مدة
بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبا
رته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان
الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم
فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم
بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو سنها الرسول عم سنة
وكما لو تولى الله تعالى نسخ الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عم اي الثابت
بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك
ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات لا يدل على عدم
جوازه على ما تبين وعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما
بالاخر لكان لغيره لا لذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحي من الله تعالى على ما قال وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد القولين بالاخر
غير ممتنع لذاته ولهذا لو نص خطاب الشرع بجعل القرآن ناسخا للسنة او جعل السنة ناسخة
للقرآن لما لزم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه قال صاحب
الميزان اذا اخبر النبي عم ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرآنا ايقبل خبره ام لا
فان قال الخصم لا يقبل فقد انسلخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير
جواز نسخ الكتاب بالسنة **قوله** ولان الكتاب دليل اخر على الجواز متضمن للجواب
عما قالوا ان نسخ احدهما بالاخر لا يجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص فقال
ليس كذلك لان الكتاب يتميز بنظمه لكونه مثلا له والسنة مثل الكتاب في ايجاب الحكم
وايجاب العلم كما قرر في الكتاب فيصح نسخه بها ايضا فان قيل قوله فانتسخ
بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ما سبق ان اثباتا نسخ النظم من غير الكتاب
تنع فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة قلت المراد ههنا بيان الوقوع اي لم يقع نسخ

النظم

مسئلة

السنة الكتاب صح

ظن صح

اي نظم صح

النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب
فلا يكون تناقضا اذ المراد من قوله فانما نسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم
بالسنة على وجه تقدم السنة مقامه في جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث النبي صلى الله عليه
انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بها اثباتا لا انتهاء حكمه فقط فيندفع التناقض
قوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالاخر يؤدي الى الطعن فقال لو وقع
الطعن بمثل اي بمثل ما ذكرتم من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب واتسع به ما صح
ذلك اي النسخ في الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه تناقض كلامه وينقل
عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه واليه اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا اية
مكان اية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته
وانه مبلغ وان الجميع من عند الله سقط الطعن محال بل في ذلك اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه
اعلاء منزلة الرسول عم وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذي هو وحي في الاصل
اليه ليبينه بعبارته وجعل عبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي
متلو حتى يصير به منتسخا ومن حيث انه جعل سنته في اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان
مدة سنته كما تولى بيان مدة الحكم الذي اثبته بكلامه **قوله** وظهر انه ليس بتبديل
جواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فقال ظهر بما بينا ان نسخ
الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو والاحتمال
ان يقال انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى
ايضا وانه في اجتهاده لا يقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرير بمنزلة الوحي ايضا
وذكر الغزالي رحمه الله ان الناسخ في الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عم لبيان الشرط
ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحي على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو
المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والاخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارات
فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يامر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى
سنة والكل مسموع من الرسول عم والناسخ هو الله تعالى بكل حال **قوله** وتاويل الحديث
قال شمس الائمة رحمه الله وما روي من قوله عم فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل
هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب
فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لما يتلى في
الكتاب ظاهرا ولئن ثبت فالمراد اخبار الاحاد لا المسموع منه بعينه او الثابت عنه بالنقل
المتواتر وفي اللفظ ما دل عليه وهو قوله عم اذا روي لكم عني حديث ولم يقل اذا سمعتم مني

انا عم

لكم

ونحن نقول ان خبر الواحد لا يثبت نسخ الكتاب به لانه لا يثبت كونه مسموعا من رسول الله عم قطعا
ولهذا لا يثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عم وما خالف فذروه عند التعارض اذا جهل
التاريخ بينهما حتى لا يوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما في كتاب الله ولا يصار الى ما
هو ثابت في كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ
بينهما **قوله** فاما قوله نأت بخير منها جواب عن تمسكهم بهذه الاية تعالى المراد بالخيرية هو
الخيرية فيما يرجع الى مراعاة العباد دون النظم يعني بمعناها اي مع معناها او مثلها بمعناه لان
نظم القرآن لا يفضل بعضه على بعض بل الكل سواء في الاعجاز وفي كونه قرآنا فكذلك المماثلة
اي وكذا الخيرية والمماثلة فيه انها راجعة الى ما هو اوفق للعباد لا الى ما يرجع الى النظم وكون المعجزات
بخير منها او مثلها في المحنة والمصلحة والثواب ونحوها لا بلفظه خير من لفظها او مثلها
فالحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لا باعتبار اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخ خيرا
او مثلا للحكم الاول المنسوخ من حيث كونه اصلح للمكلف من الحكم المتقدم او مثله في
باعتبار الثواب وغيره والمجانسة حاصلة على هذا التقدير لان الاحكام من جنس واحد مع انا
لا نسلم ان الخيرية تقتضي المجانسة لان قول القائل من لقيني بحمد وثناء لقيته بخير منه يراد به
المنحة والعطاء لا الحمد والثناء واجيب عن الاية ايضا بانها لا تقتضي ان الخير او المثل هو الناسخ
لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الاية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخ
الاية على الاتيان باحدهما وهو دور واعترض عليه بان غاية ما يلزم منه ان الخير او المثل
يجوز ان لا يكون ناسخا بل شيئا اخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا لا ينافي
[illegible] على المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب
ان يكون خيرا من المنسوخ او مثلا لان الناسخ بدل من المنسوخ والاية تدل على ان بدل المنسوخ
خير او مثل خارج على هذه الجملة اي على وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة
مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ ومن الحكم من بعض المنسوخ عن هذه الجملة اي
الاية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب ولا تدل على انه لا ينسخ بالسنة لما تقدم
ان المفهوم ليس بحجة واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فهو
انا لا نسلم ان دلالة الاية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ
حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجمال والتخصيص
فيما انزل لان التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق
والمنسوخ ولو سلم ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ اي عن ذلك فلا
نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان ايضا **قوله** ونسخ السنة بالسنة كذا لم
يذكر الشيخ رحمه الله اصل نسخ الكتاب بالكتاب كما ذكرهما عنه لظهورهما وكثرتهما مثل

فنسخ آيات المسالمة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة
الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثبات الاثنين بقوله تعالى
الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر في الحقيقة روي
عن بريدة رضي الله عنه ان رسول الله عم قال اني كنت نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها
فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوها فوق ثلاثة ايام
فامسكوا ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم
والمزفت فاشربوا في كل ظرف فان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن
مسعود لهذا الحديث قال وعن الشرب في الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا في
الظروف ولا تشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانه رفع حكم النهي بالاذن ثم قيل
المراد بالنهي عن الزيارة هو النهي عن زيارة قبور المشركين لانهم ما منعوا عن زيارة قبور المسلمين
قط الا ترى انه قال فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه وكانت مشركة وروي انه زار قبرها في
اربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه وقيل انما نهى عن زيارة القبور
في الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم
وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اي لغوا من الكلام ففيه بيان ان
الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذكر في موضع ينبغي للزائر ان يتعظ ويتأمل في حال اهله
وهذا قائم لم ينسخ الا انه في الابتداء نهاهم عن زيارة القبور لحسم مادة الهجر من الكلام ثم
اذن لهم في الزيارة بشرط ان لا يقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن
من الخروج لما جاء في الاثر روي ان فاطمة رضي الله عنها خرجت في تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال
لها رسول الله عم لعلك بلغت المقابر فقالت لا قال لو بلغتها ما فارقت جدك يوم القيامة اي كنت
معها في النار والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روي ان عائشة رضي الله عنها كانت
تزور قبر رسول الله عم في كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبد الرحمن وانشدت
عند القبر قول القائل شعر وكنا كندماني جذيمة حقبة من الدهر حتى قيل لن يتصدعا
فلما تفرقنا كأني ومالكا لطول اجتماع لم نبت ليلة معا والنهي عن امساك لحوم الاضاحي في
الابتداء كان للضيق والشدة فنهاهم عن الامساك ليتسع موسعهم على معسرهم ولما زال
ذلك الضيق اذن لهم في الامساك واما النهي عن الشرب في الاواني المختلفة فقد كان لعلة التحرز
عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة
ولهذا امر بكسر الدنان وشق الروايا ولما حصل الانزجار اذن لهم في الشرب في الاواني وبين ان
المحرم شرب المسكر وان الظرف لا يحل شيئا ولا يحرمه في اشربة المبسوط عن السدي عن ابن سيرين
ان شرب النبيذ والسكر التي تنبذ في جرار [illegible] او يلي منها [illegible] وقد يكون من الزبيب والعسل والذرة

كذا هم [illegible]

القرع والحنتم جرار حمر وقيل خضر كان يحمل فيها الخمر الى المدينة الواحد حنتمة والنقير الخشبة المنقورة
والمزفت الوعاء الذي يطلى بالزفت وهو القار والدباء اوعية ضارية صارت تسرع بالشدة في الشراب
وتحدث فيه التغير والشعور صاحبه فنهي عنها خطرا من شرب المحرم مسكرا كذا في المغرب **قوله**
ويجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على
جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليالي رمضان بحله وببدل مماثل كنسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة في جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب جمهور
الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب الظاهر منهم
محمد بن داود الى امتناعه قال شمس الائمة ذكر الشافعي في كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض
اثبتها واخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة
في النسخ وقال بعضهم اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية او
المثلية من الخيرية او المثلية في خفتها والا فالقران خير كله من غير تفاضل فيه والاشق
ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله
جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق
يدل على ارادة العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز وبان النقل الى الاشق ابعد الى
المصلحة لكونه اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا
بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع
على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون في الترقي من الاخف الى الاثقل
كما يكون في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلي وكما يكون في التنقل من الاثقل الى الاخف كما
يوجب الطبيب نقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى
بحسب ما يعلم من منفعته فيه واما دلالة الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان
والفدية عنه في ابتداء الاسلام على ما روي عن عمر ومعاذ رضي الله عنهم ذلك بتعيين الصيام
اي بالصوم حتما بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا اشكال ان الصوم حتما اشق
من التخيير ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بايجاب
القتال ونسخ الحبس والاذى باللسان في حد الزناة بالجلد والرجم ونسخ اباحة الخمر
ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بتحريمها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان
وكون الحج مندوبا بكونه فرضا وقد ابيح تأخير الصلاة عند الخوف بوجوب ادائها
في اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل واما تمسكهم بالاية الاولى فضعيف
لانا لا نسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب في الاخرة كما ان الاخف خير
باعتبار السهولة في الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ما قال عم لعائشة رضي الله عنها

اجرك على قدر نصبك وقال افضل الاعمال احمزها اي اشقها على البدن وكذا تمسكهم بالايتين
الاخريين لان الايتين لا يدلان على اليسر والتخفيف في كل شيء بل في صور مخصوصة وما ذكروا
من المعقول منقوض بما لزم عليهم في نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن
الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فما هو الجواب لهم عن صور
الالزام فهو جوابنا في محل النزاع

باب تفصيل المنسوخ

المنسوخ اسم للحكم المرتفع او اسم للحكم الذي انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول
منسوخا وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه
اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحي متلو ونسخ وحي غير متلو كنسخ خبر الرسول عم اما
نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر في
الميزان فظهر بهذا ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ في هذا الباب تفصيل المنسوخ من
الكتاب لا تفصيل مطلق المنسوخ **المنسوخ انواع** اربعة التلاوة والحكم اي اللفظ والحكم
المتعلق بمعناه جميعا والحكم دون اللفظ وعكسه ونسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء
مع بقائه اصلا فمثل صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها
قال عم ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شيء من
ذلك بين الخلق تلاوة ولا علما فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما
يحتمل ذلك بصرفها عن القلوب اي برفعها عنها او هو من مقلوب الكلام اي بصرف
القلوب عنها اي عن حفظها وكان هذا اي هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا
بصرف القلوب عنها جائزا في القران في حياة النبي عم للاستثناء المذكور في قوله سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله
تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا وذلك نحو ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي عم اوتي قرانا ثم نسيه فلم يكن شيئا اي لم يبق منه
شيء لما رفع الله عن قلبه ذلك فاما بعد وفاته فلا اي فلا يجوز وقال بعض الرافضة والملحدة
ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعموا
ان في القران كانت آيات في امامة علي وفي فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق
بانقراض زمانهم واستدلوا في ذلك بما روي ان ابا بكر رضي الله عنه كان يقرأ لا ترغبوا
عن ابائكم فانه كفر بكم وانس رضي الله عنه كان يقرأ قرأنا في القرآن بلغوا قومنا
انا لقينا ربنا فرضي عنا وارضانا وقال عمر رضي الله عنه قرأنا آية الرجم ووعيناها
وروي في حديث عائشة رضي الله عنها ان ذلك كان في صحيفة فبعد وفات رسول الله عم والاشتغال على

بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ
لديه فان الله تعالى يتعالى عن ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ في الدنيا فان الضياع
محتمل منا فصلا كما فعل اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ الا ان
يحفظ الله عز وجل وهو معنى قوله اي يحفظه منزلا لا الحفظة تتبدل ولانه لا يخلو شيء من اوقات
بقاء الخلق في الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحي فيما ابتلوا به من اداء
الامانة التي حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه وقد بينا انه لا
ناسخ لهذه الشريعة بوحي ينزل بعد وفاة رسول الله عليه السلام ولو جوزنا هذا في بعض ما اوحي
اليه لوجب القول بتجويز ذلك في جميعه فيؤدي ذلك الى القول بان لا يبقى شيء مما ثبت بالوحي بين الناس في حال
بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ
لما انزل على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق
الاندراس وذهاب حفظه عن قلوب العباد وما نقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد
يصح وما ثبت منها محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوي كان قبل وفاته
لا بعده واما حديث عائشة فلم يصح انه ذكر في ذلك الحديث وكانت الصحيفة
تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله عليه السلام فدخل داجن فاكلها معلوم ان بهذا
لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر اثباته في صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث
كذا ذكر شمس الائمة قوله واما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة و الثالث
وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيح عند جمهور الفقهاء والمتكلمين ومن الناس من وهم فرقة
شاذة من المعتزلة من انكر الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه
لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة
بالحيض والحكم بالنص ثبت لا بغيره فلا يبقى بدون النص بعد النسخ وعبارة بعضهم ان
التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكما لا ينفك العلم عن العالمية
والمفهوم عن المنطوق فكذا التلاوة والحكم لا ينفكان ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء
الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب في المتلو انه قرآن وانه كلام الله تعالى ولا يصح ان يعتقد
فيه خلاف هذا في شيء من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدي اليه فلا يجوز
وتمسكت العامة في كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول اما بيان المنقول في القسم
الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايذاء باللسان للزناة الثابت بقوله تعالى واللذان
ياتيانها منكم فآذوهما والامساك للزواني الثابت بقوله تعالى فامسكوهن
في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النص الدالين عليهما وهو لم نسخ حكم
نفس هذا الحكم وشرعيته وبقيت تلاوته اي تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص اوجب

تعالى

بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى

للابلاء

للابلاء اما الامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن وكذلك الاعتداد بالحول اي وكما الايذاء
باللسان والامساك والاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص ومثله كثير
مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير في الصوم ونسخ المسالمة
مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها واما المعقول
فهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام
على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى
وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون
الآخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا والدليل
على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان في القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا
ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فان احسن ابتلاء انزال النظم له في التعبد اولى
فلذلك اي فلصلاح الحكمين المذكورين بكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اي بقاء النص
ببقائها وانتهاء الآخر اي الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا
جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر وهو الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص
بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه فاما في القسم
الثاني وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول
فمثل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد
كانت هذه قراءة مشهورة الى زمن ابي حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل
المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن وهو مثل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فافطر فعدة من
ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه وله اخ او اخت لام فلكل واحد
منهما السدس وكرواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة الى آخره فلا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا
ما رووا من انفسهم فمحمول على انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله عليه السلام
بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد
موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخ التلاوة
بعد وفاة رسول الله عليه السلام فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن
لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووا كان قرآنا ثم نسخت
تلاوته وبقي حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقي ليس بقطعي ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا
قلنا القرآنية تثبت بالسماع من رسول الله عليه السلام واخباره انه من عند الله تعالى وثبت ذلك في
حق هؤلاء القراء وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم تثبت القرآنية في حقنا فلا يجب

من ركعتا تعقرا انا حسنة غاية ما فيه انه يلزم كونه رواية الزمان الماضي بالظن وليس بقادح فيما نحن فيه
لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما يثبت من الحكم من القران لا فيما نسخ واما المعقول فهو المذكور
في الكتاب وهو ظاهر وبقي الحكم بلا نظم اي بلا نظم القران وذلك اي بقاء الحكم بلا نظم متلو صحيح لحصوله
بالوحي مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها ثبتت بالالهام وهو من اقسام الوحي قال الشيخ رحمه الله
وقد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحي غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة
من الوحي المتلو كان اولى ومن جعل ما ذكرنا من قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان
بقاء الحكم لا يفتقر الى بقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يوجب منع بقاء الحكم ولا نسلم ان هذا
كالعلم مع العالمية اذ لا مغايرة من قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هي قيام العلم بالذات
واذ لا تغاير فلا تلازم ولان الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات
لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه بالذات لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لا نسلم
ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق في الحكم
الثابت بهما لان العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم
ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء ما دلت عليه ولان انتفاء مدلولها انتفاؤها

قوله واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة
على النص اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة
لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول وما نقل عن بعض العراقيين
ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد نسبوا ذلك على انها تبطل وجوب المحافظة
على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقي لا شرعي فلا يكون رفعه
نسخا ولانه يلزم عليه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او صوما
او زكوة ان ذلك يكون نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات الاربع
عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متأخرة عن المزيد
عليه بتأخر يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة
وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت
مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود شهادة في حد القذف مقارنا للجلد
فانه لا يكون نسخا له للقران فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ
ديارنا انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب وقال اكثر اصحاب
الشافعي انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل
عن بعض اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث
لو فعل كما قد كان

فعل قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون نسخا كزيادة
التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على الثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع
بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي
وابي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا
كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغيير
الاول في المستقبل من الكمال الى البعض وان لم تكن مغيرة لا تكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة
بعد وجوب ستر الفخذ فانها لا تكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لا يتصور
بدون ستر بعض الركبة فلا تكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له ومختار
بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة
النسخ على ما مر في صدر الباب وان خالفه بان لا يكون الحكم المرفوع شرعيا او لا تكون الزيادة متأخرة
عنه او لا تكون ثابتة بدليل شرعي فليس بنسخ لان النسخ لا يتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي
بانتفاء كل منها ثم تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام احدها انهم
بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم ان العام لا يوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به
البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق ان كان المراد
من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لا نسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة
في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج
الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لا نسخا كاخراج الزمنة والعمياء منها وكاخراج
اهل الذمة من لفظ المشركين والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته رفع
الحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون
نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان تكون مستحقة للاعتاق في الكفارة
والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون
وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة
من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف وآخران بالف وخمسمائة فقضي بالمال
كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الآخرين
يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تعرض للاصل
الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما ثبت بالدليل متأخرا منافيا
للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا ان وردت الزيادة مقارنة
للمزيد عليه وجب الجمع ولا يكون منافيا فيه فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون
بيانا والى هذين الوجهين اشير في الكتاب وقوله وليس الشرط ان يكون الزيادة

تخصيصًا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ فان ذكر انه تخصيصًا مستقيم في تقييد الرقبة على
اصل ان فهو لا يستقيم في الجواب البتة فقال ليس اشتراطا اي شرط الزيادة ان لا يكون تخصيصًا
بمعنى لا ندعي انها تخصيص لا محالة بل يكون تخصيصًا ولا يكون كذا ولكنها ليست بنسخ والرابع
ان النسخ نوع والثالث ان الزيادة على النص لو كان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق
غير المنصوص بالمنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحيث كان القياس جائزا ولم يكن
شرعًا علم ان الزيادة ليست بنسخ والرابع ان النسخ امر ضروري لان الاصل في احكام الشرع
هو البقاء او العموم بالتخصيص والتقييد يوجب نقل الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر
الى خلافه لكنه متعارف في اللغة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ واحتج من قال
بان الزيادة نسخ بمعنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر وهذا المعنى موجود في الزيادة
على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج
عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى آخر مقصود على مضادة
المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة
بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء
حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان الاول يستلزم الجواز
بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا
ضرورة وقوله وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انتهاء الاول بالثاني وجواب عن قولهم لا نسلم انتهاء
الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شيء آخر يعني انا قلنا بانتهاء الاول بالثاني لان المطلق
صار مقيدا صار المطلق بعضه اي صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتماله على
المعنيين احدهما ما يدل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد وما للبعض حكم الوجود اي ليس
للبعض مما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده
في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا يكون فجرا ولا بعض الفجر
بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر في حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا
صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصوم كبعض العلة وبعض
الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود ولبعض الحد حكم الحد حتى لا يتعلق ببعض العلة الا وجب
شيئا من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لا يتعلق به شيء من احكام الحد من طهارة المحدود وخروج
الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف
متعلق بالحد عندنا وبعض الحد ليس بحد وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند
الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق على ما عرف ثبت ان الحكم الاول
قد انتهى وهو الاجزاء التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جملته اي بمنزلة نسخ الكل

عنه

ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على ما زعم الخصم بوجهين احدهما ان التخصيص تصرف
في الالفاظ ببيان ان بعض ما يتناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والتقييد لا يتناوله
الاطلاق اي لا دلالة للمطلق على المقيد بوجه كاسم الرقبة لا يتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا
الا ترى توضيح لقوله والتقييد لا يتناوله الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اي عدم القيد والتقييد
عبارة عن الوجود اي وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لا يكون
التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ الاطلاق بالمقايسة او بالخبر الواحد وذلك باطل وبيانه ان
الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال التحرير تكفير فكان الايمان
من شرطه قياسا على كفارة القتل او بالخبر الواحد وهو ما روي ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله عم
وقال على رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله عم اين الله فقالت في السماء فقال من انا فقالت رسول الله فقال
اعتقها فانها مومنة فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لا يتادى الا بالمومنة وان المراد من
المطلق المقيد كان هذا منه اثبات نص معدل للرقبة المذكورة في الكفارة كانه قال على الكفارة تحرير
رقبة مومنة كما قال في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لا يجوز
والثاني ان العام اذا خص منه شيء وخرج المخصوص من ان يكون مرادا به بقي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك
النظم بعينه كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعناهم بقي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ
بعينه حتى وجب قتل من لا امان له لانه مشرك فلم يكن اي التخصيص نسخا لان النسخ بيان مدة الحكم
الثابت وهذا لم يكن ثابتا واذا اثبت قيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وجعل
الكافر من الجملة لم يكن الحكم في المومنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة مطلقا اي بصفته
لما قلنا انه لا دلالة للمطلق على المقيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات
الحكم ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه وفي دليل الخصوص اخراج ما كان ثابتا لولا التخصيص
لا لاثبات ابتداء وفي التقييد من اخراج ما كان داخلا في الجملة بين اثبات ما ليس بثابت فوضح بهذا
انه نسخ وليس بتخصيص وعبارة القاضي الامام رحمه الله ان الزيادة ليست بتخصيص
فان حكم العموم اذا خص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لا بشيء آخر فلم يكن نسخا
اذ لم يتغير الحكم المقدر بما بقي على ما كان وحين زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزنا جعل الجلد
حدا لا بالنفي حدا نفسه بعد ثبوت النفي حدا معه وآية الكفارة جعلت الرقبة بدون صفة الايمان
كفارة والنفي بعد قيد الايمان كفارة اذ الكافر يخرج من الجملة والمومنة تجوز لانها رقبة على ما قال الله
بل بالوصف الزائد الذي ليس في الكتاب وبدونه لا يكون مانع كفارة ولا بعضها فالزيادة نسخ معنى
وان صورة وان اشكال الذي ذكر اجوابا عن قولهم النفي تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال الجلد
ندعي انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لا بالصبر ورزقه بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد وذكر

قوله

ابو الحسين البصري في المعتمد ان النظر في هذه المسألة يعني في الزيادة على النص يتعلق بامرين احدهما
ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال شيء لا محالة واقله زوال عدمها الذي كان ثابتا وثانيهما ان المزال
بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان
حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لا يسمى نسخا وثالثها ان الدليل الزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة
بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة يصح ان يكون ناسخا
لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة به والا فلا وخرج عليه الفروع فقال زيادة التغريب لا تزيل
الا نفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها
نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية وكونها كمال
الحد وحصول الخروج عن العهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان
نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف
على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها اخرى لتوقف الخروج عن العهدة
على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباتها بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما قولنا ان المائة
وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزية فلا نسلم ان الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة
ثبت بدليل شرعي وحاصله ان كلمة الحد ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا واجاب صاحب
الميزان عنه بانا لا نسلم انه ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لم يثبت الا بالشرع وتقدير الحد
لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الجلد ثمانين كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا فلو
السبع ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب
حكما بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء
التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا
ثم جاء خبر الواحد في التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا ولكن يلزم عليه ايجاب
عبادة بعد اخرى فان سكوته عم بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب
بمنزلة ما لو نص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز
ههنا ايضا واجاب غيره بان زيادة النفي نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي
معلوم ثبوته في الشرع في الفرائض المقدرة بتحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة
عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود وذكر عبد القاهر البغدادي
ان زيادة التغريب على الجلد لو كان نسخا لوجب ان يكون ادخال سنة التيمم بين الماء والتراب
نسخا لاية الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث
الناقضة للطهارة واذا التزم ذلك فيحكم احرم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم
تجيزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على ابتي الطلاق قبل المسيس في ايجاب

شرعيا

بطل لقولنا زيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ لتقرر الزيادة على الركعتين فانه يثبت بالشرع

العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر
صحيح كان جاهلا في دين الله تعالى واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي عم اشار
بقوله ثمرة طيبة وماء طهور دليلا ان الماء لم يتزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا في عموم
قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يكون نسخا واما جعل القهقهة من الاحداث او من
النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ بشيء واما تكميل المهر بعد
مسألة عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت
في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد قوله ولهذا اي ولان
الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يجعل قراءة الفاتحة في
الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وعمومه يقتضي الجواز
بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو
قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله نفي والايس
لبعض المسكر حكم حلته قال ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف في نبيذ العنب من المثلث
وهو ما ذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا انه حلال وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم
في غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عم حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب وذلك
لا يحصل بشرب القليل فكان شرب القليل مباحا قبل حصول السكر وليس لبعض العلة
حكم العلة فلا يكون داخلا تحت التحريم وقال محمد رحمه الله في رواية يكره شربه وفي رواية
يحرم شربه وهو قول الشافعي رحمهما الله لما روي انه عم قال كل مسكر حرام وفي
رواية ما اسكر كثيره فقليله حرام وفي رواية ما اسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام
ولان المثلث بعدما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لا لكونها
نيا وهي موجودة في سائر الاشربة المسكرة وقد نقل عن النبي عم انه قال كل مسكر خمر ولو
سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل به على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع وهو
افصح العرب والعجم كان اولى والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الاثار فهو اولى من
الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب
على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول
على الشرب لاستمراء الطعام فان القليل بهذا القصد كالمشي على قصد الزنا يكون
حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة او يحمل على ان التحريم كان في الابتداء
لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ في الدبا والحنتم ثم ثبتت الرخصة بعد ذلك في شرب
القليل منه والمراد بقوله عم كل مسكر خمر تشبيهه بالخمر في حكم خاص وهو الحد
فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامي والمعقول الذي ذكروه قياس في اللغة

الكثير دون م

فقليله

حرام بدون التحريم

فلا تفعل قال ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار واعلم ان من وقع في لي حنيفة رحمه الله في هذه المسئلة وشنع عليه في انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريق الاحتياط فهذا من التقليل سفه وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما احل الله تعالى منزلة تحليل ما حرمه لا فرق بينهما ومتى لم يقم لابي حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمته وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقونه الاضياف ويحلفون على السكر منه كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء لم يرد به الشرع وامر الفتوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين وهذا قال محمد بن مقاتل الرازي لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما افتيت بانه حرام وكذلك لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ما شربته

قوله اي وكما ان شرب القليل من المثلث لا يحرم لان بعض العام المحرم على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم وصورته اذا وجد المحدث ماء لا يكفي الوضوء والجنب لا يكفي الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفي احد قولي الشافعي رحمه الله لا يجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ذكره منكرا في موضع النفي من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لا يكون التراب طهورا ثم لما استعمل هذا القدر يفيد الطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء اخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العاري اذا وجد ما يستر بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقية فوجد ما يزيل بعضها يجب استعماله في ذلك القدر فكذا ههنا ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لا يراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اي محللة للصلوة وباستعمال هذا الماء لا يحصل شيء من التحليل بل الحل موقوف على الكل فانه حكم والعام على الاعضاء كلها ولا يستفيد من حكم الحل ببعض العلل كبعض النصاب في حق الزكوة وبعض علي الربوا في حق الربوا وهذا كمن وجد بعض الرقبة في باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لا يصلح كفارة لانها لا تتجزى فكذا الحكم ههنا وبين هذا المراد بقوله فلم تجدوا ماء طهورا اي محللا للصلوة باستعماله في هذه الاعضاء او رافعا للحدث عنها فان الاية سيقت لبيان هذه الطهارة لا غير ولان المحل ما تعدد لا تعدد الماء وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب ما يزال به او حس عوره ظاهره ونجاسة حقيقية واذا كان نجسا اعتبر الزوال حسا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذي معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كما في

الاسرار قوله وان دليل النسخ دليل اخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم ليس يصح لنا بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا متقاربين بان جهل التاريخ بينهما فقال الا نسلم ذلك بل لو جهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق ومانعا عن العمل به اذا كانا في الحكم كما يرد لابطال النسخ بعد معرفة التاريخ بكون القيد نسخا للاطلاق

قوله ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود في قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من حيث انها لا توجب تغيير ما كان كما ذكرنا من شهادة الشاهد على الف وشهادة الاخر على الف وخمسمائة فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لا توجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود في قدر الثمن بان شهد احدهما ان هذا باع هذا العبد بالف والاخر انه باعه بالف وخمسمائة لا تقبل الشهادة في اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان لان الذي شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لا ببعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما في المعنى شاهد بعقد اخر والالف المذكور في شهادة الاخر كان حين العقد لو لا وصل في اخره بمنزلة التنجيز في الطلاق والعتاق ويصير بما الحق به آخرا تعليقا بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

فصل ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العالم مولانا حميد الملة والدين رحمه الله فروقا بين التقييد والنسخ ~~ونقل عن الشيخ الامام~~ والتعليق وغيرها والحقتها بهذا الباب تتميما للفائدة ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان ما لم يرد باللفظ الا انهما يفترقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لا يرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لا يكون الا متراخيا وانه لا يجوز الا ان ينسخ شيء والنسخ يجوز كذلك وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لا يجوز الا بالسمع وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لا يكون الا معلوما وانه لا يخرج المخصوص منه من كونه معمولا به في مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك وانه يرد في الاخبار والاحكام والنسخ لا يرد الا في الاحكام وان دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا وان التقييد مغاير للتخصيص جملة وان التقييد بمنزلة النسخ لا يقبل الا بما يصلح ناسخا وفي التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبد بنفسه وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء وان دليل الخصوص حكم خلاف الاستثناء والفرق بين الاستثناء والنسخ

ان الاستثناء غير مستقل بنفسه وانه يرد في الاحكام والاخبار وانه لا يكون الا متصلا بخلاف
النسخ في هذه الجملة كلها والفرق بين المقيد والنسخ مشكل وجه ان المقيد مبين والنسخ حل وانه
وصف للاول والنسخ ليس كذلك وانه قد يكون مقارنا والنسخ لا يكون الا متاخرا والفرق بين التعليق
والاستثناء ان الاستثناء لا يعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في
جميع المعلق بالتغيير وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل يمين ايجاب والتعليق يمين وان
التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما والفرق بين المعلق والمقيد ان المقيد
سيما لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول سيما كان ثابتا صورة وان المقيد لا يخرج الاول
عن حقيقته صورة كما ان الرقبة بزيادة وصف لا تخرج عن كونها رقبة بل بقي رقبة لكن لم يبق الجواز
بها والاستثناء يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الالف شيئا لا يبقى الفا والفرق بين
النسخ والتعليق ان التعليق يصح الا منفصلا والنسخ على عكسه وان الشرط مع المشروط
يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك والفرق
بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لا يرد الا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك وان المخصص
له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك وان دليل المخصوص مستقل والشرط ليس
كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لا يقبله وقس عليه والله اعلم

باب افعال النبي صلى الله عليه وسلم

الافعال على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف
بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها ينقسم الى حسن
وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه
وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم
فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن الانبياء من بني ادم ولكن لا يصح ما هو معصية منهم عن
الانبياء ع م فانهم معصومون عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض
الاشعرية وانهم معصومون عن الزلات مع ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي
تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما يقع بطريق الزلة او وقع لا
عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء لا يصلح للاقتداء وقد يفسر البيان الزلة لا محالة
اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى ع م حين قتل القبطي هذا من عمل الشيطان
اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسببا وانما جعل قتله من عمل الشيطان
لان قتله كان قبل الاذن له في القتال وقيل لانه كان مستامنا فيهم وليس كسائر
قتل الكافر الحربي وهو لم يقصد قتله فكان زلة او من الله تعالى كقوله وعصى ادم ربه فغوى اي بالاكل من
الشجرة التي نهي عنها والعصيان ترك الامر والارتكاب المنهي عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا

وان كان خطأ كان زلة فغوى اي فعل ما لم يكن فعله وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد بالاكل
ما نهي عنه واذا كان البيان مقترنا به لا محالة علم انه غير صالح للاقتداء به ثم ان الشيخ وبعض الائمة رحمهما
الله قسما افعاله ع م سوى الزلة وما ليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح
والقاضي الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب
الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور
ذلك في حقه ع م لان الدلائل الموجبة كلها في حقه قطعية ويمكن ان يحمل على الاكراه ثم افعال الشبه
البناه اليه في اخر الباب وحينئذ يتحقق في الواجب الاصطلاحي لتصور بعض ثبوت افعاله في
حقنا بدليل مضطرب قوله والزلة اسم لفعل قال بعض الائمة رحمه الله اما الزلة فلا توجب
فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل قال ويسأل هؤلاء ان الزلة اخذت من قول
القائل زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع وله الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد
القصد الى المشي في الطريق فعرفنا بهذا ان ما يتصل بالفاعل عند فعله ما لم يكن قصده بعينه
ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول ما يقصد الفاعل
بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا فان قيل لما لم يكن الفعل الحاصل
مقصودا في الزلة فلم العتاب قلنا الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز
عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل في الطين يستحق اللوم لترك التثبت
والتقصير قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله في عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم
زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب
الى الصواب وكانوا يعاتبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى قوله لا يعلمه
الفاعل اللام للسببية والضمير الاول للفاعل والثاني للفعل المباح اي زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل
المباح الذي قصده اي بسبب غفلته عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا ثم ما اي المعصية
اسم لفعل حرام مقصود لكان كفرا او اصلا في سائر افعال النبي ع م اي باقي افعاله
ع م بعد الزلة ما ليس بسهو مثل سلامه على راس الركعتين في الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت
الصلاة ام نسيت ولا طبع مثل افعاله التي لا يخلو ولا يخرج عنها كالتنفس والقيام والقعود
والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلا خلاف واما المختص
التابع من قيد احترازي ومعناه لا يكون هذا الفعل بيانا لمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا
للمبين في الوجوب والندب والاباحة وان لا يكون مبينا ولا مبتدأ في الامر فانه تابع للامر
ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وان لا يكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد
والزيادة على الاربع في النكاح وصفي المغنم وخمس الخمس فانه لا يدل على التشريك بيننا وبينه بالاتفاق
ثم بعد ذلك اما ان علمت صفته ذكر العلماء حنفيه او لم يعلم فان علمت فالجمهور على ان امته مثله في

كونهم متعبدين في التأسي بالنبي بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة وذهب شرذمة إلى أن حكم ما
علمت صفته كحكم ما لم تعلم صفته هكذا ذكر بعض الأصوليين قال أبو اليسر رحمه الله وأما إذا قام
دليل على صفة فعل رسول الله عم فقال أبو الحسن الكرخي رحمه الله من أصحابنا وجميع الأشعرية وأبو بكر
القفال من أصحاب الشافعي رحمه الله بأن رسول الله عم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة
غيره إياه وقال أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا والشافعي وجميع المعتزلة إنه يثبت
لأمته عم شركة حتى يقوم الدليل على الخصوص وإن لم تعلم صفته بأن كان ذلك الفعل من جملة المعاملات
فتحمل على الإباحة بالإجماع قاله أبو اليسر وإن كان من جملة القرب فاختلف فيه فقال
بعضهم يجب الوقف فيها أي في هذه الأفعال التي لم يعرف صفتها فلا نحكم فيها بوجوب
والندب والإباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة
وإليه ذهب عامة الأشعرية وجماعة من أصحاب الشافعي كالغزالي وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم
بن كج وقال بعضهم يلزمنا اتباعه أي اتباع النبي فيها أي في تلك الأفعال ويكون واجبا في حقه
وفي حقنا وهو مذهب مالك وبه قال من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج والإصطخري
وأبو علي بن أبي هريرة وأبو علي بن خيران والحنابلة وطائفة من المعتزلة وقال أبو الحسن الكرخي
نعتقد فيه الإباحة فيها في حق النبي عم ولا يثبت الفعل على الإباحة وهو الوجوب أو الندب
في حقه إلا بدليل ولا يثبت المتابعة ذكر في التقويم قال أبو الحسن رحمه الله نعتقد الإباحة
حتى يقوم دليل يبين سائر الأوصاف وإذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب ومثله
كان ذلك نسخا مخصوصا حتى يقوم دليل المشاركة كذا ذكر شمس الأئمة رحمه الله وقال أبو الحسن
إن علم صفته بأنه فعل واجبا أو ندبا أو مباحا فإنه يتبع فيه بتلك الصفة وإن لم يعلم
فإنه يثبت فيه صفة الإباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا إلا بقيام الدليل فعلى ما ذكر في
التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا أنا لا نصح متابعتنا للنبي عم في أفعاله سواء
علم صفتها أو لم تعلم إلا بدليل يوجب المشاركة وعلى ما ذكر شمس الأئمة يكون معناه ولا
يثبت المتابعة في الأفعال التي لم تعرف صفتها إلا بدليل وما ذكره أبو اليسر يؤيد المذكور
في التقويم وما ذكرنا أولا يؤيد ما ذكره شمس الأئمة وقال الجصاص ذكره في التقويم
وقال أبو بكر الرازي يعتقد الإباحة ما لم يقم دليل الاتباع على الصفة فقال رسول الله عم
بفعل مثل ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الأئمة وكان الجصاص
يقول مثل قول الكرخي إلا أنه يقول إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل
على كونه مخصوصا ما ذكر في التقويم يشير إلى أنه لم يثبت الاتباع عنده إلا بعد
وصف ذلك الفعل كما صرح به أبو اليسر وما ذكر شمس الأئمة يدل على أن الاتباع
ثابت عنده في كل حال وقوله إلا أنه قال علينا اتباعه معناه لنا أن نتابعه فيه

قوله

قوله

البيان

ببعض البيان

ويحتمل أن يكون المذكور في التقويم موافقا لما ذكره أبو اليسر أيضا من التأمل

بترك

بترك ذلك أي لا يحمل على الخصوصية إلا بدليل ومعناه وجب علينا اعتقاد إباحته في حقنا
لا بترك ذلك الاعتقاد إلا بدليل والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الأول أن
الاتباع واجب عندهم على اعتقاد أن ذلك الفعل واجب في حقه وفي حقنا والاتباع
في قول أبي بكر ثابت على اعتقاد أنه مباح في حقه وفي حقنا كما لو ثبت بالتنصيص إباحة
فعل له من غير تخصيص به وجه قول الواقفية أن الاتباع ليس بواجب في أفعاله لأن التكليف
بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين في المصالح إذ يجوز أن يكون فعل مصلحة في
حق شخص ولا يكون مصلحة في حق آخر فإذن يجوز أن يكون الفعل مصلحة في حق النبي عم ولا
يكون مصلحة في حقنا ألا ترى أنه أبيح له ما لم يبح لنا من الزيادة في النكاح والصفي من المغنم وغيرهما
وقد وجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل والضحى والأضحية وغيرها فإذا كان كذلك لا يلزمنا
متابعته حتى يقوم دليل على الشركة ولئن سلمنا أن الاتباع واجب فذلك ليس بممكن هاهنا
لأن المتابعة في الفعل عبارة عن إتيان مثل فعل الغير على الوجه الذي فعل من أجل أنه فعل حتى
لو لم يكن هذا الفعل مثل الأول كالقيام والقعود أو لم يكن على الوجه الذي فعل بأن كان أحدهما
واجبا والآخر نفلا أو لم يكن من أجل أنه فعل بأن صلى رجلان الظهر مقتدين بإمامنا لا لأجل
لم يكن متابعة وإذا كان كذلك لا يتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ووجه إلى الفعل
أيضا فيجب التوقف إلى أن يظهر وصف الفعل بالدليل قال شمس الأئمة رحمه الله وهذا
الكلام عند التأمل باطل ~~فيجب التوقف إلى أن يظهر وصف الفعل بالدليل~~ لأن هذا القائل
إن كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد أثبت صفة
الحظر في الاتباع وإن كان لا يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة فعرفنا
أن القول بالوقف لا يتحقق في هذا الفصل وأما الآخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع
فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عم على الإطلاق مثل قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن أمره أي عن شأن الرسول وسمته وطريقته كما في قوله تعالى وما أمر فرعون
برشيد أي شأنه وطريقته ومذهبه قالوا وحمل الأمر على الشأن ههنا أولى من حمله على القول
لانتظامه الشأن القول والفعل على وجه واحد والنصوص فيها أي في طاعة الرسول ووجوب
اتباعه كثيرة مثل قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واتبعوه لعلكم تهتدون وما
آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فإن هذه النصوص وأمثالها توجب اتباعه
مطلقا من غير فصل بين القول والفعل وبما روي أنه عم خلع نعليه في الصلاة فخلعوا
استدلالا بفعله فإنه عم استدل لهم ولم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله أخبرني جبريل
أن فيهما قذرا وأمرهم بالحلق عام الحديبية فتربصوا أو توقفوا فلما فعل بنفسه بادروا
إلى الحلق يدل أن للفعل من الكلام في القرب ما ليس للقول ولما قبل عمر رضي الله عنه الحجر قال

المخالفة بدل

اي اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله عم يقبلك فرأى ان متابعته على الظاهر
من فعله واجبة والصحابة رضي الله عنهم كانوا يبادرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة
الى متابعة اقواله ~~والفعل~~ واما الكرخي ومن تبعه اي قال بان الاباحة من هذه الاقسام ~~متيقنة~~
ويحتمل الوجوب والندب والاباحة هي الثابتة في حقه عم متيقن لتحققها في كل الاحوال فوجب
اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق
على ما اختاره شمس الائمة او قام دليل بين صفة الفعل على ما نقله القاضي الامام
لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عم ببعض الافعال كما
ذكرنا ووجدنا الاشتراك اي اشتراك النبي والامة في البعض فهذا الفعل يحتمل ان يكون
ما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مختص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب
التوقف حتى يقوم الدليل لعدم المعارضة **قوله** ووجه القول الآخر ابي بكر الرازي وهو
الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره قال شمس الائمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص
لان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التأسي به في افعاله
فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل
عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج
ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ما
انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين
وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة
لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه لما قال عم لعبد الله
رواحة حين صلى على الارض في يوم مطر وراء الصف الم يكن لك في اسوة فقال انت تسعى
في رقبة قد فككت وانا اسعى في رقبة لم يعرف فكاكها فقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله
ولما سألت امرأة ام سلمة رضي الله عنها عن القبلة للصائم فقالت ان رسول الله
عم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله عم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت
ام سلمة رضي الله عنها رسول الله عم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها اني اقبل وانا صائم
فقالت قد اخبرتها فقالت كذا فقال اني ارجو ان اكون اتقاكم لله واعلمكم بحدوده
ففي هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل
وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال تعالى اني جاعلك للناس اماما والاصل
في هذا كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار
احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب
بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة لا ذكرنا ما سنه ففي كل فعل لم يكن حكمه بخلاف هذا الاصل

والسكوت

ان اكون

والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة
الافعال التي يعرفها قدوة امته فصار الحاصل ان عند ابي الحسن الاصل عدم الاختصاص والامتثال
تعارض وعند الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية تعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة
والمجاز يعارض والعارض لا يثبت الا بدليل **قوله** وهذا الذي ذكرنا تقسيم السنن
في حقنا اي هذا الباب تقسيم افعال النبي عم في حقنا لانه لبيان انواع الاتباع الذي
لاح الينا ولهذا ادخل فيها الواجب كما اشرنا اليه وما ذكرنا من اول اقسام السنة الى ما
انتهينا اليه تقسيم السنة وما يتصل بها بالنسبة الينا وهذا الباب الذي نشرع فيه

باب تقسيم السنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم

اي بيان طريقه في اظهار احكام الشرع **قوله** ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل بان قالوا
لا يجوز للنبي عم ان يحكم بالرأي والاجتهاد لان يعتقد في سائر الاحكام على عين الوحي لان ذلك يؤدي الى
انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد لكان الاولى بنا الكف عن تقسيم اي تقسيم
سنته وطريقته في احكام الشرع على تاويل المذكور لان معنى التعظيم في حق من هو دونه عدم
اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبي عم هو المتفرد بالكمال الا الكمال المحيط به الا الله عز وجل
وفي الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطاء في بعض الصور اليه عم مع عدم
التقرير عليه وفيه سوء ادب فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعنته بان قال كيف ساغ
الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى ما يوجب علم اليقين وهو الوحي حمل على هذا التقسيم ورخص
الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبههم **قوله** والوحي نوعان ظاهر وباطن
الى آخر ما ذكر وقسم شمس الائمة رحمه الله ذلك على ثلاثة اقسام الى وحي ظاهر والى وحي باطن والى
ما يشبه الوحي وجعل القسمين الاولين من الوحي الظاهر والقسم الثالث من الوحي الباطن وعمله
بالاجتهاد مما يشبه الوحي وتكلم وجه يعرف بانا لم نجد علم اي علم النبي عم بالمبلغ وهو الملك
باية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغ عن الله عم كما ظهرت لنا الآيات القاطعة
الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الناطقة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام
وهو اي ما ثبت بلسان الملك هو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبريل عم المراد
من قوله جل جلاله وانه لقول رسول كريم قل نزله روح القدس نزل به الروح الامين على قلبك
وقوله عم ان روح القدس نفث في روعي اي اوقع في قلبي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها الا فاتقوا الله اي اجهدوا في طلب الرزق وجدوا في تحصيلها كل الجهد
والحذر فانها لا تحصل الا بالسعي لانه طلب الرزق فانه لا يفوز احد ابدا حلوا في طلبه بمباشرة
الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المودية الى الوقوع في المحظور معتقدين ان الرزق
من الله عم لا من الكسب بل الاشتغال به للامتثال بالامر ويجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اي

اظهار حكم

يعني انه عليه السلام كان يحتمل اتصال الوحي في اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحي نوعان

فاتقوا الله في طلب الرزق واجملوا في الطلب اي بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتحرز
المنهي عنها والثالث ما تبدى اي ظهر لقلبه بغير حجة بلا شبهة ونور بلا معارض ولا مزاحم
ما كشف له الالهام من اقسام الوحي وتبليغ قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اي بطريق
الالهام وهو القذف في القلب كما قد نفث في قلبه ام من وراء حجاب الا ان النبي عليه السلام علم قطعا انه
عليه السلام كان في ذلك حجة قاطعة فهذا اي ما ذكرنا من الاقسام الثلاثة وحي ظاهر كله لظهوره في حق
النبي عليه السلام في درك حقيقته اي النبي عليه السلام مبتلى بدرك حقيقته بالتأمل فيما ظهر له من الايات الدالة على حقيقته
ونحن مبتلون بدرك حقيته ايضا بعد تبليغه الينا بالتأمل في المعجزات الدالة على صدقه وانما
اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار
الله تعالى من غير واسطة ومثله اي مثل الاقسام الثلاثة من خواص النبي عليه السلام لا شركة للامة فيها
اذ الوحي حجة قاطعة بلا شبهة وكذا الالهام الذي لا يتبعه شبهة الا ان وحي غيره
ولو وجدوا كلام غيره في ذلك كان شبهة لم يجعل للنبي عليه السلام اي لحرمته على مثال كرامات الاولياء
فانها ثبتت لحرمة النبي عليه السلام واتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك الالهام حجة في حقه للغير
خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لا يكون حجة في الاحكام الشرعية ان كون الالهام
حجة مخصوص بالنبي عليه السلام **قوله** واما الوحي الباطن فكما جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا
باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء
وجعل شمس الائمة مشابها للوحي بهذا الاعتبار ايضا فقال واما ما يشبه الوحي في حق
رسول الله عليه السلام فهو استنباط الاحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد فان ما يكون من رسول
الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على انه يكون صوابا لا محالة فانه
كان لا يقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لا يجعل بمنزلة
الوحي لان المجتهد يخطئ ويصيب وقد علم انه كان لهم من الكمال ما لا يحيط به الا الله
فلا اشكال عندي لا يساويه في اعمال الرأي والاجتهاد **قوله** واختلف في هذا الفصل
اي في جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام في كونه متعبدا به فانه لبعضهم ومنهم الاشعري واكثر
المعتزلة والمتكلمين ان يجوز الاجتهاد في حظ النبي عليه السلام في احكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا
انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم وبعضهم قالوا انه جائز
عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم ومنهم عامة اهل الاصول كان له العمل في الاحكام
الشرعية بالوحي والرأي جميعا اي بالوحي الظاهر والباطن وهو منقول عن ابي يوسف من
اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان عليه السلام
متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة
الاذن في الاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الفرض وذلك يختلف

الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفؤ وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز
له بالرأي في الحروب وامور الدنيا **واحتج** الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون
داخلا تحت النفي بالمعقول وهو ان النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل
محتمل للخطأ لانه رأي العباد فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه
لا الى العباد بخلاف امور الحرب وما يتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذ المطلوب
منها اما دفع ضرر عنهم او جر نفع اليهم مما يقوم به مصالحهم واستعمال الرأي جائز فيه مثلا لحاجة
العباد الى ذلك وليس يسعهم مع ذلك والله تعالى متعال عما يوصف به العباد من العجز والحاجة
فما هو حقه فلا يثبت ابتداء الا بما يكون موجبا علم اليقين بنفسه لان المصير الى الرأي الذي هو محتمل
للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاستعمال مع وجود النص والضرورة انما تتحقق
للامة لا في حقه عليه السلام لان الوحي يأتيه في كل وقت فكان استعماله بالرأي كاستعمالنا به مع وجود
النص وهذا كالتحري في القبلة فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها للضرورة ولا
يجوز لمن كان من هذا الكعبة ولا لمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري ولانه
لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد بالاتفاق ولا يجوز
الخلاف مخالفته في حكم فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لا يقال هو موجب في حقه الا ترى انه في امور الحرب
لما جاز له الرأي جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطر ثمار المدينة عيينة بن حصن
في الترول يوم الاحزاب فيما ذكر والاجتهاد دونه عليه السلام بسبب لتنفير الناس عنه لانهم متى سمعوا
انه يحكم برأيه في شريعته يستطيلوا او يتهمونه فيما ان يعمل في الرأي العامل به ونصب من يلقاه وينفيه
وذلك سبب للتفرق عن اتباعه مثل ما ادى لها النفرة الكلية مما ادى اليه لنا دينه الى المنافقين
كونه مبعوثا للدعوة اليه لا للتنفير عنه وجه القول الاخر وهو قول العامة الكتاب والسنة
والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار والمراد
من البصر البصيرة وكان من قوله يا اولي الابصار فعليك بالاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار
الابصار فكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا
واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اي بوصف البصيرة فكان
اولى بهذا التفضيل وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى ففهمناها سليمان ان روي
ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والاخر صاحب
غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلا فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيئا فقال لك
رقاب الغنم فقال سليمان او غير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها
ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم
ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم

اذا الطبع نفر

والكثر المفسرين علي ان الحرث كان كرما قد تدلت عناقيده فقال داود عم بالقضاء بما قضيت وحكم بذلك فاخبر الله عن تلك القضية بقوله عز وجل وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اي وذلك التفهيم عبارة عن الراي من غير نص اي المراد انه وقف على الحكم بطريق الراي لا بطريق الوحي لان ما كان بطريق الوحي فداود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بطريق الراي ولان القضية التي قضاها داود لو كانت بالوحي لما وسع سليمان خلافه ولو خالف ومدح على ذلك علم انه كان بالراي وذكر في المطلع قيل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهاد سليمان عم اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهاد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لا ينقض باجتهاد آخر وكذلك قوله عم اي ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عم لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالراي فانه كان بطريق القياس وانما نسب ذلك اداود في الحكم الى رايه وعبارة بعض الاية اوضح فانه تعالى قد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب بالراي فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابي يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تع انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله ~~واورد عليه ان المراد بما اريك الله~~ فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص والاستنباط منه اذ الحكم بكل منهما حكم بما اراه الله واورد عليه ان المراد بما اريك الله مما انزله اليك لدلالة السياق وعلية لا مناسبته من قوله بل انزلت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره واجيب عنه بان الحكم الذي استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم معناه وبان العمل بالمنزل خلاف الاصل وقد رد ابو علي الفارسي هذا التمسك فقال الاراءة هاهنا لا تستقيم ان تكون لاراءة العين لاستحالتها في الاحكام ولا بمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث لذكر الثاني لان المعنى ما اريك الله لتتم الصلة فتعين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعل الله لك رايا واجيب بان الاراءة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة لتحتاج الى ضمير وكون حذف المفعولات وهو جائز واما السنة فحديث الخثعمية فانه عم اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه في باب الاداء والقضاء وحديث القبلة للصائم وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه سال النبي عم فقال اني اتيت اليوم امرا عظيما فقال وما ذلك فقال هششت الى امراتي فقبلتها فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فقال لا قال ففيم اذا اي ففيم تشك اذ قد عرفت ذلك فان المضمضة مقدمة للجماع وهي القبلة مقدمة الشرب وهي المضمضة على عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد في القبلة اظهر لانها تهيج الشهوة ولا تسكنها والتمضمض يسكن شيئا من العطش وقال فيمن اتى اهله انه يوجر روي عن

النبي

النبي عم انه قال في حديث طويل وفي بضع احدكم صدقة قالوا يا رسول الله ايأتي احدنا شهوته ويكون له فيها اجر فقال ارايتم لو وضعها في حرام اكان عليه فيه وزر قالوا نعم قال فكذلك اذا وضعها في الحلال كان له اجر اعتبر مباشرة الحلال في استحقاق موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام في استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا بيان بالراي والاجتهاد ومثل هذا في الاحاديث كثير من الفهم من باب والما المعقول فهو ان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس في العلم اي اكملهم فيه حتى كان يعلم بالمتشابه الذي لا يعلمه احد من الامة بعده فكان عالما بالمعنى الذي هو متعلق الحكم لا محالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستدلال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه بوصفه انه لو لم يجز له العمل بالاجتهاد الذي هو على درجات العلم العباد واكثر ثوابا لاشتماله على المشقة وجاز لامته ذلك لكانت الامة افضل في هذا الباب وانه غير جائز ولانه انما يلزم ذلك لو لم يكن له منصب اعلى منه لانه كان يستند كل الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد لانا نقول الوحي وان كان اعلى من الاجتهاد فليس فيه تحمل المشقة في استنباط الحكم ولا يظهر فيه اثر جودة الخاطر وقوة القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يجز خلو الرسول عنه بالكلية ثم الشيخ ذكر هاهنا ان المتشابه وضح له سواه دون غيره وهكذا ذكر شمس الائمة رحمهما الله وهو رأي مخالف لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله عز وجل وما يعلم تاويله الا الله كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضي ان لا يعلمه الرسول كما لا يعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله والراسخون في العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لا يكون الرسول عم مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما ان يعلمه الرسول ولا يعلمه غيره مخالف لما دل عليه النص من كل وجه واجيب بان معنى الاية على تقدير الوقف على الا الله وما يعلم احد تاويله بدون تعليم الله الا الله كما في قوله ولا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله اي لا يعلم بدون تعليم الله تع الا الله فيكون الاستثناء بمعنى غيره واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم في حق غيره واما ما قيل ان الاية تقتضي حصر العلم على الله تع واذا كان الرسول عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الاية بالتعليم لا يستقيم الحصر كان ينبغي ان يقال وما يعلم تاويله الا الله ورسوله واجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الاية فلا يكون الرسول عم عالما بالمتشابه قبل ورودها فيستقيم الحصر وكان ينبغي ان يقول وما يعلم تاويله الا الله ~~ورسوله والراسخون~~ وبان الاية دلت على حصر العلم على الله عز وجل وعلى من علمه الله بالتاويل الذي ذكرنا الا ترى ان تلك الاية توجب حصر علم الغيب على الله تع ثم لا يمنع ان يعلم غير الله تع بتعليمه كما قال الله تع عالم الغيب

فلا يطرء على نبيه احد الامر ارتضى من رسول فكذا ههنا الا ان **قوله** اجتهاده عليه السلام جواب عما
يقال لما جاز له الاجتهاد وكان ينبغي ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا
كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل
الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطا عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في
الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في
انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وبغيره من الايات فلو جاز الخطاء عليه لكنا
مامورين باتباع الخطاء فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب
علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهي نظير الالهام فان الالهام النبوي حجة
قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والالهام غيره ليس بحجة **قوله** وذلك مثل امور الحرب
اي الاجتهاد والعمل بالراي في سائر احكام الشرع مثل العمل بالراي في امور الحرب من
غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذي ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه شاورهم
في اسارى بدر ومشاورة في حكم الشرع لان فداء الاخير بالمال جوازها
وفسادها من احكام الشرع وما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم في الاحكام كما في
الحروب وقصته ذلك ما روي انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون
رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله عليه السلام في الاسارى فقال ابو بكر
رضي الله عنه هولاء ابناء العم والعشيرة والاخوان فاري ان تاخذ منهم الفدية فيكون
ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله
عليه السلام لعمر رضي الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب قال اراهم كذبوك واخرجوك فهولاء ائمة الكفر وقادة
المشركين فاري ان تمكنني من فلان قريب لعمر وعليا رضي الله عنهما من عقيل وحمزة من
العباس فلنضرب اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس في قلوبنا مودة للمشركين
فقال عليه السلام فمثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر
مثل نوح حيث قال لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فهوى ما قال ابو بكر ولم يهو ما
قال عمر رضي الله عنهما فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله
لولا كتاب من الله سبق اي لولا حكم سبق اثباته في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب
احدا بخطاء وهذا خطاء في الاجتهاد لانهم نظروا في ان استبقاءهم ربما يؤدي الى اسلامهم
وتوبتهم وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كتابه ان يحل لهم
الغنائم التي اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة
وتقديم النهي ولم يتقدم النهي عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال عليه السلام
لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر وانما امضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد لم ينقض بالنص

ونقض

وظهر خطاؤه وعوتب في المستقبل لانه معنى كذا قيل والاصح ان الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد
العتاب بقوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا **قوله** وكذا شاور سعد بن معاذ وذلك ان
الامر لما ضاق على المسلمين في حرب الاحزاب وكان في الكفار قوم من اهل مكة وغطفان ورئيسهم
عيينة بن حصن الفزاري وابو سفيان بن حرب فبعث رسول الله عليه السلام الى عيينة وقال ارجع انت
وقومك ولك ثلث ثمار المدينة فابى الا ان يعطيه نصفها فاستشار في ذلك الانصار وفيهم سعد بن
معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والثاني رئيس الخزرج فقالا هذا شيء امرك الله تعالى
به ام شيء من نفسك فقال لا بل راي رايته من عند نفسي فقالا يا رسول الله انهم لم يكونوا يطمعون في
الجاهلية من ثمار المدينة الا شراء او بقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية فليس
بيننا وبينهم الا السيف فسر به رسول الله عليه السلام وقال اني رايت العرب قد رمتكم
عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا
نعطيكم الا السيف وكذلك اخذ براي اسيد بن حضير اراد النبي عليه السلام يوم بدر النزول في مكان
فقال اسيد بن حضير او حباب بن المنذر ان كان عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي
فانا ارى ان ننزل على الماء ونأخذ الحياض فاخذ رسول الله برايه ونزل على الماء ثم المشاورة
في اسارى بدر يصلح نظيرا لقوله شاورهم في سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة
في حكم شرعي فاما المشاورة في بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصلح نظيرا له لانها
مشاورة في امور الحرب فلا يصلح الزاما على الخصم وظني ان الواو في قوله وكذا شاور
سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة في
الاسارى نظيرا لقوله شاورهم في سائر الحوادث وشاور السعدين والاخذ
براي اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته في امور الحرب وهكذا رايت مكتوبا بدون
الواو في نسخة عتيقة مقروءة على العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله وعليه قيل
انفا **قوله** وقد كان يعطي الامر ان انتظار الوحي دونهم متصل بقوله مثل مشاورته
في امور الحرب يعني كان يحكم في امر الحرب بطريق القطع اذا كان فيه وحي كما كان يفعل
كذا في سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق المذكور باثبات المساواة
بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيه الوحي وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم
يوجد كان يستشيرهم فيها جميعا واذا وجد الوحي يقطع الامر فيه من غير مشاورة
والتفات الى راي احد فلا معنى للفرق الذي ذكروه ثم اكد هذا المعنى وتم ابطال الفرق بقوله
والاجتهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جاز له العمل فيه بالراي جاز في
غيره من الاحكام ايضا **قوله** والعمل بالمشورة مع قيام الوحي متصل بقوله شاورهم في
سائر الحوادث يعني واذا ثبت انه شاورهم في سائر الحوادث والعمل بالمشورة مع قيام الوحي محل

السيف

لاجل العمل بالرأي علم انه انما شاورهم للعمل بالرأي وفي قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان
يقال يجوز ان يكون المشورة لتطييب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأي خاصة قال
شمس الائمة رحمه الله ولا معنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم في الاحكام لتطييب
نفوسهم لانه فيما كان الوحي ظاهرا معلوما ما كان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لا يخلو اما ان
كان يعمل برأيهم او لا يعمل فان كان لا يعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس في هذه
الاستشارة تطييب النفس بل فيه نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله عليه السلام محال وان
كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا اشكال ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جاز له العمل برأيهم
فيما لا نص فيه فجواز ذلك برأيه اولى ويتبين ايضا انه ما كان يستشيرهم لتقريب الوحي ويحصر
الرأي على ما كان يفعل المشورة بتلقيح العقول وقال من الحزم ان تستشير ذا رأي ثم تطيعه
ثم انما اعاد قوله الا انه عليه السلام معصوم عن القرار على الخطأ بعد ما ذكره من قبل ردا للكلام
للخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد محتمل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع واذا كان كذلك
اي واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه
بعدما قرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم يتضمن اليه ما يوجب
القطع بالصحة ويتضمن تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد قوله الا انا اخترنا
تقديم انتظار الوحي استثناء من القول الثاني وبيان لمذهب المختار وهذا على قول من
جعل الحق في المجتهدات واحدا فاما على قول من يقول بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ
في اجتهاده عنده لان الاجتهاد دعوى لاحتمال الخطأ في اجتهاده اوليا فوجب تقديم الطلب
اي طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال الاصابة اي اصابة النص بنزول الوحي وصار ذلك اي
انتظار الوحي في حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفي من النصوص في حق غيره من المجتهدين يعني
النص الذي اختفى من النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه وقال
القاضي الامام وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحي بمنزلة تربصنا للتأمل في المنزل وقال شمس
الائمة وكان الانتظار في حقه بمنزلة التأمل في النص المؤول والخفي في حق غيره ومدة الانتظار
على ما يرجو نزوله اي نزول الوحي يعني ما دام يرجو نزول الوحي فيه الا ان يخاف
الفوت اي فوت الغرض او فوت الحكم في الحادثة يعني يخاف ان يفوت الحادثة بلا
حكم فحينئذ ينقطع عن الوحي ويحكم بالرأي وقال صاحب الميزان وهذا القول احسن
يعني اشتراط الانتظار ما دام يرجو نزول الوحي احسن لكون العادة الجارية وكان عليه السلام
ينتظر انواع الوحي والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحي الظاهر في موضع الحاجة واما تمسك
الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ففاسد اذ لا دلالة فيه على موضع النزاع فانه نزل في شأن
القرآن وكذا المراد في الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرآنا فهو
وحي

وحي لا عن هوى الا ان ما ينطق به فهو مطلق كذلك ولئن سلمنا ان المراد منه التعميم لان
بخصوص السبب لا تخصص عموم اللفظ فلا نسلم ان الاجتهاد مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي
باطن كما اشار اليه الشيخ ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحي يكون نطقه بذلك الحكم عن وحي لا عن
هوى ولان المراد من الهوى هوى النفس الباطل لا الرأي الصواب الصادر عن عقل ونظر في اصول
الشرع والدليل فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيدها قوله وما يتصل بسنن سائر
شرائع من قبلنا لانها لما نسبت لم يبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما تبين كانت من سنته وانما اضافها
للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمير العائد الى السنن الاولى مع كونها راجعة الى الشرائع على
تأويل المذكور او لكون الشرائع ~~المذكور~~ او لكون الشرائع مضافة الى المذكر وهو من قبلنا وهذا

باب شرائع من قبلنا

اي باب بيان الاختلاف
في شرائع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله نبيه
بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد
ولا استنكار لان مصالح العباد قد تستوي وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي
الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان
يختلف الشرائع والسنن والاعصار اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثته واظهار المعجزة
على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقتا في بعض الاحكام يجوز
ان يختلفا في بعضها ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون
شريعة الاول قد اندرست فلا تعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في
الاولى بدع وتبديل فالثانية تعلم ان الامر جائز ان الاثار العلماء اختلفوا في وقوع التعبد
بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فاثبت
بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مع اختلاف فيه ايضا فقيل
كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل
بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسئلة
اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث والامة هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي
المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة
من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبتت
لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا
يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين
وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل
نبي تنتهي بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او بمبعث نبي اخر على ما ذكر شمس الائمة وبعض

شريعة اخرى الا ما الحمل التوقف والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا ما قام الدليل على بقائه بعد بيان الرسول المبعوث بعده وكان بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله او بانه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من رسول الله عم يلزمنا العمل على انه شريعة من نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لانهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم والحجة في ذلك بما قلنا احتج الاول اي الفريق الاول او القائل الاول بالنصوص وهي قوله تعم اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده اي فاختص هديهم بالاقتداء والمراد الا بهم والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرا ابن عامر بكسر الهاء في الوصل على الها كنايه عن المصدر اي اقتد الاقتداء في الدعاء المامور والطاعه الواردة منا امر النبي عم بالاقتداء بهدا الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع ان الله عم وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون الى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم وقوله تعم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وقوله تعم انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عم من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي ابراهيم لما بين ان الله تعم به من الايمان والشرائع وبالمعقول وهو ان الرسول عم الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا بعث رسول اخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من ان يكون معمولا بها ببعث رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها توضيحه ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيقته وكونه مرضيا عند الله وبعث الرسول لبيان ما هو مرضي عند الله عز وجل وقد علم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها والله وفقنا الاسباب في مواضع ولهذا لا نفرق بين احد من رسله لان كلهم يدعون الى دين الله عز وجل وقوله عم وانزلنا اليك الكتاب

والاقتداء افتعال من قدوة يقتدو وقتدوا اذا تبع اثره

بعث رسولا اخر

اى

اى القرآن بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب اى لما قبله من جنس الكتب السماوية ومهيمنا عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فثبت بهذا ان الاصل في شرائع الرسل عم الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ وذكر في الميزان لما بعث الى الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهي شريعة الله تع لا شريعة من قبلنا من الانبياء فهو الصانع للشرائع ... الاحكام قال الله عم شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى شريعة الله عم وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان وينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة الله عم مع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوفاة الرسول المبعوث الا بها فيؤدي الى السفه تع الله عن ذلك واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او ببعث رسول اخر بالنص وهو قوله تع لكل جعلنا منكم اى لكل امة جعلنا منكم ايها الناس شرعة ببعث الانبياء اى شريعة وهي الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه فهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يعقل بعد رسول في زمنه بعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فايدة والله تع لا يرسل رسولا بغير فايدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل الا ترى انها اى شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان اى قد كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان اخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة بمكان حتى وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان اخر باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم الا ان يكون منفصلا بنوع يحتمل الخصوص الا ان يكون احد الرسولين تبعا للاخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان الشرع داعيا الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار الله عم اليه في قوله فامن له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردا له كما اخبر الله تع عنه في قوله اخبارا عن موسى فارسله معي ردءا يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هارون اخي فكذلك في الزمان ايضا منفصل بنوع يحتمل الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص في المكان يحتمل الخصوص في الزمان فكان شريعة الامة الا السابقة قبل نبينا عليهم السلام

اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عم هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال
اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى
قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان
دون اهل مكان اخر وان ذلك مرضيا عند الله تع علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على
اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي اخر وقد كان يجوز اجتماع
نبيين في ذكر ابو يوسف في مكانين في ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك
في زمانين وان المبعوث اخرا يدعو الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه وان يدعو الى
العمل بشريعة من قبله واصح اهل المعاند الثالثة وهم الذين قالوا انها تلزمنا على انها شريعتنا
مطلقا بان التبع ... كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق
على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلايل على انهم بمنزلة امة من يبعث اخرا في وجوب
اتباعهم وهذا اظهر شرف نبينا عم فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تاخر في حكم المتبع
له وهو بمنزلة القلب يطيع الراس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لا استقيم ان يكون
متبعا لشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من
درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه لا يستغني ذلك احد من اهل الملة
بل ينبه التغيير عنه لانه يكون تابعا بعد ان يكون متبوعا وهذا بعد ان كان ذا عيبا فان قيل
ان الانبياء عليهم السلام كانوا تبعا فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله قلنا
لا يمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاولى تنال الظهور تابعة له ولا يمنع عن كونه
اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسس لقاعدته فان المقصود من فطرة ~~و~~~~من...~~ الخلق
ادراكهم سعادة القرب الى الحضرة الالهية ولم يكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام
وكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما تكمل بحسب سنة الله جل جلاله
بالتدريج فتمهد اصل النبوة بادم ولم تزل تتم وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد عم فكان تمهيد
اوايلها وسيلة الى الكمال كتاسيس اساس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة
الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت
انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة كما
انبا عنها ما قال عم وما ارسلناك الا كافة للناس وعرض الشيخ من هذا انه مبعوث
الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتاخرين اتباع شريعته فكان الكل تابعا له والذلك
عليه ان عيسى عم حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عم لا الى شريعة
نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الاترى انه يقاتل الدجال ويقتل الخنزير ويكسر الصليب ويدعو

المقصود من فطرة الخلق

في

في شريعته ثبت انه عم كان اصلا في الشرايع ثم ان الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من
محاسن الشريعة مستدلا بايات من قوله عم ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فان اثار
الى ان شرايع من قبلنا انما يلزمنا على انها شريعة لنبينا لا انها بقيت شرايع لهم فان الميراث
ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لا انه يكون ملكا للمورث
فلذلك هذا ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المنعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والاحسان
ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء وكظم الغيظ على ما تضمن بيانهما
كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من حرمه
ووصل من قطعه والعفو عمن اعتدى عليه والى ما اشار حكيم العجم مولود دين ادم السماني
اكنه شبهت نداد زر بخشش ... ثابت دهد بز ود قند
انك از تو برد بندو بيوند ثاشو ... دفتر مكارم اخلاق ثم استدل على
انه عم كان اصلا بالحديث المذكور في الكتاب فان قوله والله لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعث نبينا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته
لو كانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له ثم قوله لا تقبل الضحى
والتهوك ايضا مثل التهود وهو الوقوع في الشيء لقلة مبالاة وروية فصار الاصل لا يوافقه واللام
متصل بقوله وكان وارثا يعني ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل
في الشرايع الموافقة لما قلنا ان المراد ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير نكرة الذي
الذي علمنا وهو ان تصير شريعة لنبينا عم تحقيقا لمعنى الارث وهو معروف لا ينكر من نقل النسخ
اي من شانه العمل ما وجد صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف للرد على اهل الكتاب
وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد فيه من شرايط الاحصان ايجاب الرجم الاسلام لمثل
هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فثبت ان هذا اي ما قلنا من الموافقة والالفة بالشرط
المذكور هو الاصل وقوله الا ان المعروف اي المعهود استثناء من القول الثالث اي من قوله هذا هو
الاصل بمعنى لكن بيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط الذي ذكرنا وهو ان يقص الله عم او رسوله
من غير انكار قوله قال الله عم ملة ابيكم ابراهيم اي اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل
صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم متصلا بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة فثبت بهذا
النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد امتنع ثبوتها ملة له بالحال لما ذكرنا في القول
الثاني فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فصارت حقا لكذلك وصارت لرسول الله
محمد عم كالمال الموروث مضافا الى الوارث بالحال وهو بعين ما كان للميت لا ملك اخر
لكن الاضافة الى المالك منتهى بالموت الى الوارث فكذلك الشريعة في حق الانبياء عليهم السلام
كما في المقوم ثم بين الشيخ بقوله وقد احتج محمد ان ما قلنا هو مذهب اصحابنا فانه احتج

بهذا القول انا

لصحيح المهاياة والقسمة بقوله تعالى في قصة صالح ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب
ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم انه ما اصحبه الا بعد اعتماده لها ذكر الحكم من شريعة لنبينا عم
فانه من احكام شريعة محمد عم لا شرائع من قبله ثم قيل ان المهاياة في المنفعة والقسم في العين
وان قوله تعالى قسمة بينهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
دليل جواز المهاياة والصحيح انها بمنزلة المترادفين هاهنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهاياة
قال شمس الائمة رحمه الله ذكر محمد الاستدلال في كتاب الشرب على جواز القسمة اي قسمة
الشرب بطريق المهاياة بالايتين المذكورتين والمهاياة مفاعلة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة
للمتهيئ للشيء كان المتهاييان لما تواضعا على امر رضي كل واحد بحالة واحدة واختارها اليه لتشبيه
في المغرب وفي الطلبة المهاياة مقاسمة المنافع ومراد بين اصحاب الشركان من سبع هذا السعد
الاول عامه نظيره اي فيما هو نظير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والسهم الصغير قوله
ومما يتبع به ختم باب السنة

باب متابعة اصحاب النبي عم والاقتداء بهم

والاقتداء بهم لا يرتفع قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة
اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا خلاف ان مذهب الصحابي اما ماكان او حاكما او فتيا
ليس بحجة على صحابي آخر لان الخلاف في كونه حجة على التابعي ومن بعدهم من المجتهدين
فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده
واجب يترك به اي بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب
مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر الصحابة في رسالته
القديمة واثنى عليهم بما هم اهله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل واستدرك
علم واستنبط وآراؤهم لنا احمد من آرائنا عندنا لانفسنا ونص في موضع آخر ان الصحابة
اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى فان اختلفت الائمة الاربعة فقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
اولى وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر قياسا لان زيادة علمه تقوي
اجتهاده وتبعده عن التقصير وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي الامام ابو زيد على ما يبين تقديره في المقوم وقال
الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم اي لا يكون قوله حجة وان كان فيما لا يدرك
بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يدل
على عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان ابو حنيفة ذكر
في القواطع ان مذهب الشافعي انه كان يرى تخصيص القياس بقول الصحابي الا ان الاصحاب اختلفوا
فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس
او كان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال في القديم

قول

قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى ومنهم اي ومن العلماء من فصل بالتقليد
اي تقليد الصحابة فقال اي اوجب تقليد الخلفاء الراشدين دون من سواهم اي في التفضيل والتخصيص
بالتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل ومنهم من قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين
لا غير وعن الشيخ ابي منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم
يوجد من اقرانه خلاف في ذلك اما اذا كان فيه خلاف من غيره فلا تقليد لبعض ولكن يجب الترجيح بالدليل قوله
وقد اختلف عمل اصحابنا يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد رحمهم الله في هذا الباب اي في
تقليد الصحابة اي لم يستقر مذهبهم في هذه المسائل ولم تثبت عنهم رواية ظاهرة فيها
فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اعلام قدر راس المال اي تسمية مقداره ليس بشرط
اي فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام
بالعبارة ليصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه فان
ابا حنيفة رحمه الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما
وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل انها تطلق بالاشهر للسنة قياسا على الايسة
والصغيرة لان الحيض في حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو في حق الصغيرة
الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر في حقها مقام الطهر او الطهر والحيضة كونه زمان
تجدد الرغبة بخلاف ممتدة الطهر فان الحيض في حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة
الشهر في حقها مقام تجدد الرغبة عملا بالقياس وقال محمد رحمه الله لا تطلق للسنة الا واحدة
بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصري رضي الله عنهم وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله ~~وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله~~ في الاجير المشترك وهو الذي لا يستحق
الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده الا اذا كان الهلاك بسبب لا يمكن
الاحتراز عنه كالحريق ونحوهما فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحريق
الغالب والغارة العامة ~~والاحتراز عنه كالحريق ونحوهما فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه~~
فلا ضمان فيه بالاتفاق قياسا لما رواه اي وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط
والقصار صيانة لاموال الناس وخالف ذلك اي المروي عن علي ابو حنيفة رحمه الله
فقال انه امين فلا يضمن شيئا كالاجير الوحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان
جبر وضمان شرط لا ثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدي والتفويت وضمان الشرط
يجب بالعقد ولم يوجد التعدي والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لا يكون
جناية ولم يوجد موجب الضمان ايضا فبقيت العين امانة في يده فلا يضمن بالهلاك
كالوديعة قوله وقد اتفق عمل اصحابنا يعني المتقدمين والمتأخرين بالتقليد فيما لا يعقل
بالقياس اي بالرأي مثل المقادير الشرعية التي لا تعرف بالرأي فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة ايام

واكثره عشرة وروواه ذلك عن انس رضي الله عنه وقدروا اكثر النفاس باربعين يوما فنقول
عثمان رضي الله عنه كذا ذكره محمد رحمه الله في اصول الفقه الا ان اكثر النفاس لما كان مبنيا على
اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عنده ايضا
القائل فلذلك قال الشيخ وروواه ذلك اي تقدير الحيض عن انس وعثمان مع انه قد اسند الى
عثمان صريحا في المبسوط فقال روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه ان النبي عم قال
اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروي عن عمر رضي الله عنه وعلي وابن مسعود
وعثمان بن ابي العاص الثقفي وانس بن مالك رضي الله عنهم اجمعين وافسد واشار الى ما
باع باقل مما باع يعني قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه كما قال الشافعي لان الملك في المبيع
قد تم بالقبض للمشتري فيجوز بيعه من البائع بما شاء كما يبيعه من غيره وكما لو باعه بمثل الثمن او باكثر منه على ما
سئل عائشة رضي الله عنها وهو ما روت ام يونس ان امراة جاءت الى عائشة رضي الله عنها
وقالت اني بعت من زيد بن ارقم خادما بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته
منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رضي الله عنها بئس ما شريت واشتريت
ابلغي زيدا ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معتذرا
فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس بقولها لان العبادة
لما كان بخلاف القياس تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاء على مباشرة
هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزية الجرائم لا تعرف بالراي فعلم ان ذلك كالمسموع
من رسول الله عم واعتذار زيد اليها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان لا يعتذر الى بعض
في المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه ولما فرغ من بيان الاقوال شرع في اقامة الدلائل عليه
وبدا بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لا مدخل للقياس في معرفته كالمقادير
وغيرها فلا بد من العمل به اي بقول الصحابي فيه حملا لقوله على التوقيف اي السماع والتنصيص
من رسول الله عم لانه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق
الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل قول الطعن فيهم
وذلك ابطال روايتهم فلم يبق الا ان يحمل على الراي او السماع ثم تعذر عليه الحمل لانه لا مدخل للراي في هذا الباب فتعين
السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله عم ولا يشكل انه لو ذكر سماعه عن رسول الله
عم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به والطريق لقبوله الى السماع فان قيل
انه انما افتى عن ظن انه دليل ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد
لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد اخر قلنا الاحتمال بعيد لانه ليس يخفى على صحابي
ولو كان كل مسموع لكان حجة عليه الا ان يكون هذا المعنى يوجد في حق التابعي وسائر المجتهدين
اذ لا يظن المجازفة والقول بالتشهي في كل عصر ولا يجوز حمل كلامهم على الكذب ثم لا يكون قوله

حجة فيما لا مدخل للقياس فيه كما لا يكون حجة فيما يعرف بالقياس قلنا هذا محال فاسد لان بعدهم في العلم والورع
واحتياطهم في امر الدين ووقعة نظرهم فيها فوق ذلك كيف وانه يؤدي الى سقوط روايتهم وترك
الاعتماد على قولهم لانه لما جاز ان يظن ما ليس بدليل دليلا واعتمد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة
وترك الاحتياط ورواية المساهل لا تقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد فما يؤدي
اليه كذلك ولا نسلم ان قول التابعي ليس بحجة على اخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال
السماع والراي فاما فيما لا مدخل للقياس فيه فلا بد من جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل فاما
قول التابعي فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة
يكون اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا
لمن ينزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع ولا يحتمل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر
دليل غيره وهو الراي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال الا ترى ان الصحابي لا يقضي الامام
في العموم والدليل على الفرق ان الحديث في حق الصحابي يثبت قطعا بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه
من الرسول عم وفي حق التابعي ومن دونه ظني لاحتمال الواسطة فعرفنا ان الحاقها بالاثار في حكم
على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للراي فيه قد وجد من بعض التابعين من غير ظهور نص
نقل عن الصحابة بل انما افتوا بنص ظهر لهم او براي استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول
فيما لا مدخل للقياس فيه لقلنا انه مبني على سماع وجعلناه حجة ايضا لكنه لم يثبت فان قيل
قد عملتم في المقادير بالراي من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالثماني
عشرة سنة او تسع عشرة سنة بالراي وقدر وجوب دفع المال الى السفيه الذي لم
يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالراي وقدر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
مدة تمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالراي وقدر اصحابنا جميعا ما يطهر به البير عند
وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فهذا منكم اعتراف بان قولكم انه لا مدخل للراي في معرفة
المقادير باطل فبطل جهة السماع في ذلك اذا قاله الصحابي قلنا انما اردنا
بما قلنا المقادير التي ثبتت حقا لله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير
والصغير والكبير فان المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات ثم الاشكال
على اجزائه لا مدخل للراي في معرفة ذلك فكذا كل ما يكون تبعا لصفة مما اشرنا اليه فاما ما
استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم ان ابن عشر
سنين لا يكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون
هذا استعمالا للراي في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك
ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فان للراي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي
قلنا وكذلك حكم دفع المال الى السفيه فان الله تعالى قال فان انستم منهم رشدا

فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى
معرفة الكبر على وجه تنتفي معه شبهة من الرشد وذلك مما يعرف بالراي فقدر ابو حنيفة
رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا في مثل المدة ومن صار جدا
اصلا فقد تناهى في الاصلية فينتفي به وصف الكبر ويعلم ايناس رشد ما فيه باعتبار انه بلغ
اشده ما قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه المدة
وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فانه يتمكن من النفي بعد الولادة في ساعة او يومين
لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فاقاموا مدة التردد فيما بين القليل والكثير [illegible]
فاعتبر الراي فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس فاما حكم طهارة البئر فانما عرفناه باثار الصحابة
فان فتوى علي وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك من باب [illegible]
العملي من الحرج والكثير فقد تبينا ان للراي مدخلا في معرفته كذا في اصول الفقه لشمس الائمة
رحمه الله قوله فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن
وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابي فانه قد ظهر منهم الفتوى بالراي ظهورا لا
وجه لانكاره واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لانهم غير معصومين عن الخطاء كسائر المجتهدين
فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطاء كقول غيرهم والدليل على انه محتمل للخطاء
انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لا يدعون
الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم المخالفة بارائهم ولوجب عليهم
دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه
واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع وقال ابن مسعود رضي الله عنه في
مسئلة المفوضة فان يك خطاء فمني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطاء فيه ثابت واذا كان
قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز لمجتهد اخر تقليده مثله اي تقليد مثل الصحابي
وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من
المجتهدين ولان الصحابي لا يخلو من ان يقول عن اجتهاد او حديث عنده فان كان عن
اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب او السنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق
التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتامل في ذلك الاصل ليس لهم ان يتركوا التمسك بذلك
الاصل فيتبعونه او في اصل اخر فيما اقوى وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو
وانه سمع بعض الحديث وبدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال وان قول
الصحابة لو كان حجة لكان بكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل
وسماعهم التاويل ووقوفهم على احوال النبي عم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيرهم ولو
كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل من الصحابة حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه

اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه قوله بل وجب الاقتداء بهم جواب عما تمسك
القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فقال
لا حجة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في التحري على طريقتهم من اخذهم الحكم من الكتاب اولا
ثم من السنة ثم استعمال الراي والاجتهاد فيما لا نص فيه لا في تقليدهم في اقوالهم الا
ترى انه عم شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجم من حيث الاستدلال به على الطريق بما
يدل عليه لا ان نفس النجم يوجب ذلك قال القاضي الامام هذا النص عن الصحابة
وفيهم من لا يجوز تقليده بالاجماع كالاعراب فثبت انه اراد به اهل النظر واهل البصر
عملوا بالراي بعد الكتاب والسنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك قوله ومن ادعى الخصوص
اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي وبما روي في هذا الباب اي في باب الاقتداء والتقليد
من اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل تدل على ما قلنا من وجوب
تقليدهم كلهم قوله ما ذكر الاختصاص وعلى اختصاصهم بما ذكر ما روي بعض المتمسكين من الاحاديث
التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ورضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد ولكل شيء فارس
وفارس القرآن عبد الله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وافرضكم زيد بن ثابت
الى الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء
مثل قوله عم اول من يقرع باب الجنة ابو بكر وابو عبيدة امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان
اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد عيسى فلينظر الى
ابي ذر وامثالها قوله ووجه قول ابي سعيد احتج القائلون بوجوب التقليد بالنص
والمعقول اما النص فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم هذا
المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى ارائهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول
وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع
استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض فمع التعارض يمكن البعض طعنا
على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد منهم اختلاف كذا ذكره في الميزان وذكر في المطلع سئل
عن ابن عباس رضي الله عنهما عن معنى قوله والذين اتبعوهم باحسان قال ان يتبعوهم على دينهم من
اهل الايمان الى ان تقوم الساعة وقيل ان يتولوهم وما علموا لهم الحسنة ولا يتقولون عليهم
في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء لهم بالجنة ويذكرون

مع يستحق الذم بترك اتباع البعض

بمحاسنهم واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي
ثابت فان الظاهر ان العالم من الصحابة لا يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند الضرورة وقت ورع
الزهاد لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجدوا اشتغلوا بالقياس واليه اشار الشيخ
بقوله وذلك اي السماع اصل فيهم مقدم على الرأي يعني انهم كانوا يصاحبون رسول
الله عم اناء الليل واطراف النهار وكان السماع اصلا فيهم فلا يحمل فتواهم منقطعة عن السماع الا
بدليل وقوله وقد يسكتون عن الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبنيا على السماع
لاسندوه الى النبي عم وقال سمعته من رسول الله عم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان
ما بلغ اليهم ولما لم يسندوه دل انه بناء على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون
عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر لو اوقفوا فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عم
وليس هذا من باب الكتمان لان الواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل عن مستند
الحكم فحينئذ يجب الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي
الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا
الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس والثاني واليه اشار الشيخ بقوله
ولاحتمال فضل اصابتهم ان قولهم ان كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي
غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله عم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال
التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص
في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتامل فيها لا يخفى عند من عاين التامل وفضل درجة
ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عم خير القرون قرني الذي بعثت
فيهم وقوله لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عم
انا امان لاصحابي واصحابي امان لامتي الى غيرها من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة
اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطاء فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم
وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع
التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة
قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وذكر في الميزان ان في قول الصحابي حجة
الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر لاتحاد مكانهم فطلاب العلم من كل وجه
منهم على الاسفار ومشاورة كل واحد قرناءه في كل حادثة اجتهادية لاحتمال ان
يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف لوصل النقل الينا حسبه
التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرائع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا
واذا

واذا ترجح جهة وجودها الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بالقياس في هذا المعنى وبما
ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك لكن
ليس كل الاحتمال المحتمل على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس
وكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا واما قولهم ان قول
الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا فيما اذا كان وجد
من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك والخلاف عن غيره اياه في ذلك القول على ما سنبينه
وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوضوح
التفاوت بينهم من الوجوه التي مرت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه
ممنوع الا عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من خالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد
وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوته في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه
لرأي المفتي المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي
من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال ومع معرفة طريق
الاجتهاد ولكن هذا الوصف فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فان التفاوت بينهما في الحال
لا يخفى وفي طريق العلم كذلك فانهم قد شاهدوا احوال من نزل عليه الوحي وسمعوا منه وانما
انتقل ذلك الينا بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة فان قيل اليس ان قول الصحابي
للبعض لا يكون مقدما على ما وقف غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال فكذلك في التشريع الرأي
قلنا ان التابعي يكون كالمقيس في وجوه اللغة ومعاني الكلام والاحكام فهم في ذلك الباب
على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتامل في
النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال والاجل يظهر
لهم المزية بمشاهدة احوال الخطاب على غيرهم ممن لم يشهدوا الحال هذه امور
باطنة وانما امرنا بناء الحكم على ما هو الظاهر لان بناء الحكم على الظاهر مستقيم عندنا
ولكن في موضع تعذر اعتبار الباطن فاما اذا امكن اعتبارهما جميعا فلا شبهة ان
اعتبارهما يتقدم على مجرد اعتبار الظاهر وفي الاخذ بقول الصحابي اعتبارهما وفي العمل
بالرأي اعتبار الظاهر فقط فكان الاول اولى كذا قرر الامام شمس الائمة رحمه الله
قوله فكان هذا الطريق اي ايجاب متابعة الصحابة وتقليدهم اولى الطرق التي
اخترناه في باب السنة من قبول المسند والمرسل ورواية المعروف والمجهول
وايجاب تقليد الصحابة مع انها في العمل بالسنة لتكون السنة بجميع وجوهها
من المتواتر والمشهور والآحاد والمسند والمرسل وغيرها وشبهها
من اقوال الصحابة مقدمة على القياس ثم القياس اي ثم يكون القياس في ثاني درجة

وهي الإخالة والشبه والطرد والقياس بالوصف المؤثر حجة بعد جميع أصحابنا وشبهها فقد
ضيّع الشافعي عامة وجوه الشرع فإنه رد المراسيل مع كثرتها ولم يقبل رواية المجهول من القرون
الأربع مع شهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وفيه تعطيل كثير من السنة ولم ير تقليد
الصحابة وفيه إعراض عن كثير مما فيه شبهة السماع لا أضاف الوجوب أي ثبوت الحكم إليه
ترك القياس أي لم يجوز العمل به وعمل باستصحاب الحال مثل داود الأصفهاني الظاهري وأمثاله
من نفاة القياس فجعل أي الشافعي الاحتياط فإنه رد المراسيل ورواية المجهول وقول
الصحابي احتياطا مدرجة أي طريقا ووسيلة إلى الوقوع في العمل بما ليس بدليل من حيث
ومن حيث التعمق قياس الشبه وفي أصله شبهة أي في أصل القياس الصحيح شبهة
وفي قياس الشبه أولى أو جعله وسيلة إلى العمل بما ليس بحجة نفس القياس فإنه مظهر
وليس بمثبت وفي أصله شبهة أنه صواب أم خطأ ترك الاستنباط في أصل السنة
إنما الشبهة في طريقها فإنه الشرع بخصاله أي بخصائصه بخصاله وهي محاسنه وأحكامه
فإن قيل إنكم قد منعتم شبهة السماع على القياس حيث أوجبتم تقليد الصحابي ثم
قدمتم القياس على خبر أبي هريرة الشاعر في حديث المصراة وأمثاله مع كون الراوي معروفا
بالضبط والإتقان والعدالة وكونه من أجلاء الصحابة وهذا تناقض ظاهر قلنا ليس
كذلك فإن المراد من الصحابة فيما ذكرنا الفقهاء منهم دون غيرهم بدليل ما ذكر صدر الإسلام
أبو اليسر في أصول الفقه أنه روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه في تقليد الصحابي ثلاث روايات
في رواية يجب تقليد كل صحابي ويقدم قوله على القياس وفي رواية لا يجب التقليد
إلا أن يكون قوله موافقا للقياس وإليه مال أبو الحسن مع جماعة وفي رواية يجب تقليد
الفقهاء من الصحابة ولا يجب تقليد غيرهم وإليه مال أبو سعيد البردعي وأكثر أصحاب
أبي حنيفة وما ذكر شمس الأئمة في شرح الإيضاح من المبسوط وذكر قول الواحد
من فقهائهم فيما يخالف القياس حجة يترك به القياس وفي شرح البيوع في مسألة
اشتراط الإعلام في رأس المال ومذهب أبي حنيفة رحمه الله مروي عن ابن عمر
رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس وفي باب البيع إذا كان
فيه شرط وقول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم على القياس عندنا وما أشار إليه
القاضي الإمام في التقويم على ما ذكرنا أن المراد من قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم أهل البصر
أي أهل الرأي وهم الفقهاء وإذا ثبت أن المراد فقهاؤهم دون غيرهم اندفع النقض
وكان رد خبر أبي هريرة [illegible] مقدما على القياس كما مر بيانه في حديث المصراة وههنا
لم نجد [illegible] باب الرأي بالكلية لأنه لما [illegible] عن رأيه كان موافقا
للقياس [illegible] أن يلزم منه انسداد باب الرأي لا يكون مقدما على القياس إذا لم يكن

بدليل

من فقهاء الصحابة [illegible] البيانات شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه
في بعض حواشيه ثم بين الشيخ محل النزاع فقال وهذا الاختلاف أي الاختلاف المذكور في
كل ما ذكر في الميزان صورة المسألة ما إذا ورد عن الصحابي قول في حادثة لم يحتمل الاشتهار
فيما بين الصحابة فإن كان مما لا يعم بها البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر
عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك فأما إذا كان
القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولحاجة الكافة بأن كانت الحاجة والبلوى تعم العامة
واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره معه فهذا إجماع يجب العمل به على ما عرف
في الإجماع وكذا إذا اختلفوا أي بينهم فالحق لا يعدوهم قال مولانا إلى آخر ما ذكرنا ما ذكر في الكتاب
وذكر في بعض الكتب وصورة المسألة فيما إذا ورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل
عن غيره تسليم ولا إنكار ورد إذ لو كان ورود فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف
بين أصحابنا ولو نقل عن غيره تسليم كان إجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل عن غيره رد
وإنكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح أو العمل عند
تعذر الترجيح بأيهما شاء وعدم جواز إحداث قول آخر على ما مر في باب المعارضة وهو
قوله وإذا كان من عمل [illegible] أي باجتهاد [illegible] لم يجز نقضه إلا بدليل فوقه وجب نقض الأول
ثم لم يجز نقض حكم أمضي بالاجتهاد [illegible] كان أسوة أي مثلا لسائر المجتهدين [illegible] أسوة
في هذا المال أي متساوون وذكر في المغرب أن الأسوة بمعنى التبع بطريق المجاز
قوله وإن كان من ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي
والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة كان مثلهم في هذا الباب أي مثل الصحابة
في وجوب التقليد عند البعض وذكر الصدر الشهيد حسام الدين رحمه الله في
شرح أدب القاضي أن في تقليد التابعي عن أبي حنيفة رحمه الله روايتين إحداهما أنه
قال لا أقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب والثانية
ما ذكر في النوادر أن من كان من أئمة التابعين وأفتى في زمان الصحابة وزاحمهم في الفتوى
وسوغوا له الاجتهاد فأنا أقلده لأنهم لما سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم
بتسليم من عاصره إياهم ألا ترى أن عليا تحاكم إلى شريح وكان عمر ولاه القضاء فخالف
عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن
لأبيه وخالف مسروق ابن عباس رضي الله عنهم في النذر بذبح الولد فأوجب مسروق
فيه شاة بعدما أوجب ابن عباس فيه مائة من الإبل فرجع إلى قول مسروق وسئل ابن عمر
رضي الله عنهما عن مسألة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بها مني وكان أنس
بن مالك رضي الله عنه إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن [illegible]

أي الحسن

كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملة اهل العلم
ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال
السماع ولفضل اصابتهم في الراي ببركة صحبة النبي عم وذلك معدوم في حق التابعي وان
بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من المثل لان غاية
ذلك انهم صاروا مثلهم في [illegible] الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد
ولكن المعاني التي بني عليها الاحكام وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال
التنزيل وبركة صحبة الرسول عم معدومة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال وذكر شمس
الائمة رحمه الله ان ثمرة الخلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس عندنا وعند
[illegible] حنيفة رحمه الله انه قال لا حاجة لنا عن التابعين ان احتجاجهم يعني في الفتوى فنفتي بخلاف رايهم
باجتهادنا انما الخلاف في انه هل يعتد بقوله مع اجماع الصحابة رضي الله عنهم حتى لا يتم اجماعهم
مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد فكان شمس الائمة [illegible] رواية
النوادر وان الشيخ اعتبرها واثبت الخلاف فانه قال اذا [illegible] حجة فما يدعي
ذكر ابي حنيفة [illegible] المسائل [illegible] انما ذكرها لبيان انه لم يستبد بهذا القول مخترعا
بل سبقه غيره فيه [illegible] من [illegible] التابعي الا لبيان انه يقلده [illegible] الانظر هذا
الذي [illegible] وسط الشقة العليا [illegible] لكل واحد [illegible]
الانظار [illegible] وجعله [illegible] وقع [illegible]

باب الاجماع

الاجماع في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تع
فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين
المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين
فوقهما وفي الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عم على امر من الامور الدينية
واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان الامة جميع اهل من
الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا
الحد [illegible] وانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا على امر ديني فان اتفاقهم عليه
لا يكون اجماعا شرعيا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه وغير منعكس فان الامة لو
المجتهدين لو اتفقوا على امر [illegible] كان اجماعا مع [illegible] خروجها عن هذا الحد لكونها غير
دينية واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار
وعن الثالث بان كون الاتفاق على امر عقلي او عرفي اجماعا غير مسلم عند اهل هذا القائل
وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور الدين عقلي او شرعي عند نزول الحادثة

دليل

ونقل عنه في [illegible] من [illegible] الاتفاق [illegible]

~~وقيل هو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين الموجودين في عصر من الاعصار~~
~~من [illegible] بل يكون الاتفاق على امر من الامور [illegible]~~ من هذه
الامة في عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او
الفعل او اذا انطق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد
~~وبعضهم على القول~~ واحترز بلفظ المجتهدين معرفا باللام المستغرق للجمع عن اتفاق غيرهم
كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة
وبقوله في عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة
تناول لفظ المجتهدين جميعهم واما قوله على امر من الامور فيتناول تناول القول والفعل
والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية ثم انعقاد الاجماع متصور وانكر بعض
الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الاجماع على امر غير ضروري متمسكين
بان انتشار اهل الاجماع في مشارق الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة واذا
امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم ولان اتفاقهم لا بد من
ان يكون عن قاطع او ظني اذ لا بد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة
تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على [illegible] طعام واحد بعين
في يوم واحد [illegible] صاحب الفواطم وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة
يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة
يوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن العادة
اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لا تحيل ايضا عدم نقل
القاطع اذا استغنى عن نقله بدلالة لا يغني على حكمه كالاجماع في مسالتنا فانه اغنى عن
ذكره وكذا اختلاف القرائح انما يمنع الاتفاق فيما هو جلي من الظن لا فيما هو جلي
منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما
ذكروا بالوقوع فانا نعلم على الامر الغيبة باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما لم يشع
كذكره وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية
على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة واذا ثبت انه متصور بل واقع ولا
بد من بيان ركنه كان اشار واليه الشيخ وهو ما يتقوم به الاجماع واهله من ينعقد الاجماع
به اي براءه او بقوله اذ لا بد لكون الشيء معتبرا من صدور ركنه من الاهل وشرطه
وهو ما يكون الاجماع متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل وحكمه اي الاثر الثابت به وسببه
وهو المعنى الداعي الى الاجماع الجامع للاراء وهو المسمى بمستند الاجماع عزيمة وهو ما كان
اصلا في باب الاجماع اذ العزيمة من الامر الاصلي ورخصة وهو ما جعل اجماعا لضرورة [illegible]

على [illegible] الاجماع [illegible]

مبني الرخصة على الضرورة فاما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم
في الفعل فيما يكون من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما
يستوي الكل في الحاجة الى معرفته لعموم البلوى فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الامهات
واشباه ذلك ويشترك فيه جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى
العام لهم فيه كحرمة نكاح المراة على عمتها وخالتها وفرائض الصدقات وما يجب في الزروع
والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وذكر في القواطع ان كل فعل لم
يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان ما لم يخرج من افعال الرسول عليه السلام
مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذي خرج من الافعال مخرج الحكم والبيان
فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يوجد من فعل الرسول عم كما يوجد من قوله وذكر في
الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن ما فعلوا وكونه مستحبا
ولا يدل على الوجوب ما لم يوجد قرينة تدل عليه على ما روي ما اجتمع اصحاب رسول الله عم
على شيء كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانها ليس بواجب ولا فرض قوله

صح والانصراف [illegible] على الوجوب [illegible] الفعل [illegible] او الشروع في الفعل

واما الرخصة فكذا سمي هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة الاحتراز عن
نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا ذهب
واحد من اهل الحل والعقد في عصر الى حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك
المسئلة وانتشر ذلك في اهل عصره ومضى مدة التامل فيه ولم يظهر له مخالف كان
ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعني اذا فعل واحد من اهل الاجماع
فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التامل يكون ذلك اجماعا منهم على اباحة
ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكر صاحب الميزان فيه
ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار في غير حالة التقية وبعد مضي
مدة التامل لان اظهار الرضا وترك النكير في حال التقية امر معتاد بل امر مشروع رخصة
فلا يدل ذلك على الرضا وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضي مدة التامل حلال
شرعا فلا يدل على الرضا فلهذا شرط مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضي
مدة التامل ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن فلا يخلو
من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف او لم يكن فان لم يكن عليهم في معرفتها تكليف نحو ان
قال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها قولا لا يكون
اجماعا لانه لما لم يكن عليهم تكليف في معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم
العلم بكونه صوابا او خطاء فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك لان الانكار انما يلزمهم عند
~~معرفة كونه خطاء وان كانت كذلك ثم سكتوا وتركوا الانكار بعدما بانوا على عدم معرفة الحكم~~
فلا يكون سكوتهم دليل التسليم والرضا واما اذا كان عليهم تكليف في معرفة حكم الحادثة

يكون

يكون سكوتهم تصويبا ورضا بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك ما يجب
عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عز وجل فانه تعالى مدحهم بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وشهد لهم به بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وما يودي الى المحال فاسد فاما اذا كانت المسئلة
اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها وفي المسئلة
الاعتقادية سواء يعني يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعي
كصاحب القواطع ومن تابعه ونقل عن ابي الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي انه حجة
وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعي فانه قد نص في موضع ان قول الصحابي اذا انتشر
ولم يخالف فهو حجة وروي عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فعرفنا انه حجة
عنده وليس باجماع واليه ذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي رحمه الله
انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير في الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا
والقاضي الباقلاني على الاشعري وداود الظاهري وبعض المعتزلة منهم ابو عبد الله البصري
ويحكى عن الشافعي انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير
ثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت به الاجماع
ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو علي ابن ابي هريرة ان كان
ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لا يكون اجماعا ولا حجة

حكما

وقال ابو اسحاق المروزي ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لا يكون اجماعا قوله ولا بد في
النص اي في التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع وان كان قوليا ومن شروعهم
جميعا في الفعل ان كان فعليا ولا يثبت بالسكوت اي ولا يثبت التنصيص بالسكوت
فانه لا ينسب الى ساكت قول ولا يثبت الاجماع بالسكوت احتج من قال انه ليس بحجة اصلا
بالاثار والمعقول اما الاثار فما روي في حديث ذي اليدين انه لما قال اقصرت الصلوة ام
نسيتها نظر رسول الله عم الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقال احق ما يقول ذو اليدين فلو
كان ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله عم ولما استنطقهم في الصلوة من غير
حاجة وما روي عن عمر رضي الله عنه انه شاور الصحابة في مال فضل عنده من الغنائم
ثم اشاروا عليه بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رضي الله عنه
في القوم ساكت فقال له ما تقول يا ابا الحسن فقال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا
ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعمر لم يجعل سكوته تسليما ودليلا
على الموافقة حتى سأله واستحسن علي رضي الله عنه بما قدمنا السكوت مع كون الحق عنده في
خلافهم وما روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم

فاستحضرهما ليسألهما عن ذلك فاملصت من هيبته فشاور الصحابة في ذلك فقالوا لا غرم عليك
انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي الله عنه ساكت في القوم فقال ما تقول يا ابا الحسن
فقال ان هؤلاء اجتهدوا رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اي طلبوا مرضاتك فقد غشوك اي خانوك
ارى عليك الغرم فقال انت صدقتني فقد استجاز علي السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل
عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه واما المعقول فهو ان السكوت
كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما نقل ان ابن عباس رضي الله عنهما
لما اظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا زمن عمر وانه كان يقول بالعول
فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني من ذلك درته وقد يكون لانهم لم يتأملوا في المسألة
اي لم يجتهدوا لاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى
شيء فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا الانكار في المجتهدات يعني يكون هذا
القول صوابا في حق قائله عندهم كالقاضي اذا قضى في مسألة مجتهد فيها برأي واحد منهم
وسكت المخالفون لا يكون سكوتهم دليل الرضا والاجماع وقد يكون لكون القائل اكبر سنا واعظم
حرمة او اقوى في الاجتهاد فلا يرون الانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا
لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا الا ترى ان السكوت فيما يحتمل
فيه الكون [illegible] لكونه محتملا فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف واحتج من قال انه حجة وليس
باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها كالخبر الواحد
والقياس ولهذا احتج الفقهاء في كل عصر بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل
انهم اعتقدوه حجة الا انه لا يكون اجماعا مقطوعا به للاحتمالات المذكورة ووجه قول من
اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان الاكثر سكوا عما ذكر كسكوت الكل واذا
ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل واما ابن ابي هريرة فقد تمسك بان
الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لا يدل سكوت الباقين على الرضا منهم لان
حكم الحاكم يسقط الاعتراض الا في الانكار فيما علمه قال ونحن نحضر بعض الحكام
ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم ولا يكون سكوتنا رضا منا بذلك
بخلاف فتوى المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاعتراض واما ابو اسحاق فقال
ان الغالب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد
فاذا صدر القول عن مشاورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد لم يدل
ذلك على الاجماع واما الجبائي فقال انقراض العصر يضعف الاحتمالات المذكورة لانه
لا يعد سكوت العلماء على مجتهد في مسألة ظنية مع استمرارهم على السكوت في [illegible]
الزمن المتطاول بعيد في العادة قطعا الا اذا كان ذلك تقريرا للموافقة والحق عندنا انه منصوص

السكوت من كل المجتهدين مع تكرار الوقائع في حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه في مسألة العول
من بعد موت عمر شرطنا انقراض العصر ليصير ورثة اجماعا قوله ولنا ان شرط النطق منهم
جميعا متعذر الى آخره وبيانه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه لو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد
الاجماع لانه لا يتصور اجتماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا وفي العادة انما
يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا على كون الاجماع
حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع ثم
تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا له فكذا التعليق بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع
عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر الوقوف
على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى
من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع قوله والا ان يحمل دليل
امر منتظم للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات وبيانه انا انما نحمل سكوت
الباقين تسليما لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك
ان العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفا اذ الساكت
عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليما لقوله كان فسقا لانه امتناع
عن اظهار الحق وترك الواجب اجتنابا للعذر والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم
ذلك خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صفاتهم التوقف على الانكار وقبول الانكار ذلك منهم
اذا كان في ذلك حقا وقوله وبعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت
تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار بمنزلة العرض فكان ذلك نحو [illegible]
اي يحمل السكوت تسليما بعد مضي مدة التأمل الذي هو بعد العرض او الاشتهار [illegible]
باعتبار احتمال ان السكوت للخفاء او للتأمل وهو معنى قوله وذلك اي مضي مدة التأمل
بعد العرض او الاشتهار ينفي الشبهة اي شبهة عدم التسليم في السكوت فيتعين
وجه التسليم فيه بيانه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة ثابتة لهم كما
للنبي عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام مكلفا يقول قولا في احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريرا
منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق فكذلك سكوت اهل الاجماع نزل
منزلة التصريح بالموافقة قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع
السكوت من الباقين اجماعا صحيحا في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا في
الفروع ايضا لعدم الفرق بينهما وهما ان في المجموع واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم
حجة لاجل انهم السكوت [illegible] المعتقدات فكذا في الفروع وهذا على [illegible]

فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيبًا
فيما ادى اليه اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه من الفتيا بل يعتقد فيه لنفسه خلافه ويدعوا الناس
الى معتقده ويخطئ خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين لظهر خلافهم وانتشر الا عن
خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم
لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولا لا اتقاء فان قيل ان العلماء الحنفيين والشافعية
وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سايل الى واحد منهم وسال عن مسالة اختلف فيها
العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا
يحمل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله فكذا فيما نحن فيه قلنا قد احترزنا عنه بقولنا
قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسالة وانما لا يدل سكوتهم فيما ذكر على الرضا
لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلا يدل السكوت على الموافقة
وليس كلامنا في مثل هذه الصورة انما الكلام في حادثة تقع من اهل الاجتهاد وليس
لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولا فيه وينتشر في الناس فلا يظهر منهم انكار ولان
من الصور من اهل المذاهب اذا كانت معلومة فالانكار من الباقين لذلك معلوم وان لم
يظهروه في ذلك الوقت فكان سكوتهم على ما عرف من قبل لا على اظهار الموافقة
اما فيما نحن فيه فلا يمكن حمل السكوت على مثل هذا الا انه لم يعرف من قبل خلاف
منهم لذلك فالسكوت على مثل هذا بعد ان علموا انه خطا لا يجوز فدل ان سكوتهم كان
لحصول الموافقة وذكر بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبني على ان
اهل العصر لا يجوز اجماعهم على الخطا وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت
سائر العلماء اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى
بطلان ذلك القول او صحته ولا يجوز الا ان يكونوا اجتهدوا لان العادة بخلافه فان
ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ويؤدي الى
اهمال الحكم الشرعي فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم امكانها
من المسلمين المتدينين ويؤدي الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد
وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا
اجتهدوا ولم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طرقه
على الفقه وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم
كتموا لان اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والسكوت ها هنا
والعمل بعلو باطل لانهم قد كانوا يظهرون الحق ولا يهابون احدا واذا بطلت هذه
الاوجه تعين الوجه الاخير وهو انهم انما سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب

بناظر

لانهم

جميع

كالنطق
رضاهم باطل القول لقضاء
فان قيل يحتمل انهم سكتوا

قلنا

قلنا لا يمنع ذلك من مباحثة وطلب الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار كما هو العادة
الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمناظرتهم في مسائل الجد والاخوة والعول
ودية الجنين على ان في الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على ما يعرف في موضعه وذكر صدر
الاسلام ابو اليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما
ذكر الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه
مع هذا مقدم على القياس قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة
وليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان يسمع عن الذين الاول انه
لا يقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ويمكن ان يقال الفرق ثابت لان من قال انه اجماع اراد
اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولا كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا
ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق
ولا يقال لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده او يضلل كجاحد سائر الحجج القطعية لانا نقول
انما لم يكفر لكونه متمسكا بدليل يصلح شبهة الا يرى ان موجب العام قطعي عندنا
ثم لا يكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الاثار
فقال سكوت علي رضي الله عنه في حديث القسمة والاملاص ليس مما نحن بصدده
لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بامساك
المال في حديث القسمة وبالغرم عليه اي على عمر في املاص المراة كان حسنا لان
حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين والاحتياج الى القسمة عليهم عند
نزولها حسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرم عليه اذ لم يوجد منه جناية بطريق المباشرة ولا
بطريق التسبيب الا ان الاول اي تعجيل الامضاء في الصدقة اي تعجيل قسمة الغنيمة وسماها
صدقة مجازا من حيث انها اخذت بعوض مالي وبتولية الامام قسمتها كالصدقات
واكثر مصارفها مصارف الصدقات والتزام الغرم اي غرم الفرق من عمر رضي الله عنه
صيانة عن القيل والقال اي لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك
اموال المسلمين ومنعها عن مستحقيها لموهوم عسى ان يقع وخوف امراة مسلمة من عمر
حتى انه لحقت منها ضيق الملصت وتلفت نفس بذلك ورعاية على نفسه بحسن الثناء
اي لحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل من
العهدة وهو كمنا خير اداء الزكوة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيلها قبل
انقضائه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولا يجب اظهار الخلاف
فعرفنا انه بمعزل عما نحن فيه اذ الكلام فيما لا يجوز السكوت عنه بحال الا اذا كان
الاظهار خلافه ونظيره اي نظير ما ذكرنا هذا الجواب او نظير ما قلنا انه لم يكن من باب الحسن

والاحسن ان كان من جنس ما وقع النزاع فيه لا يدل هذا السكوت على الرضا ايضا فان السكوت
بشرط الصيانة عن الفوت اي بشرط ان لا يفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك
المجتهد الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما في ضميره ثم انه يظهر الحق
الذي وضح له تعظيما لها وفيه احتراز عن المخالف ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق ولا
يحتاج الى اظهار مخالفتهم وذكر بعض الائمة رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف
لا يكون دليل الموافقة عندنا ما لم ينقض مجلس المشاورة ولم ينفصل الحكم بعد فانه يكون هذا مجتهدا
ان لو فصل عمر رضي الله عنه الحكم بقولهم او ظهر منه توقف في الجواب ويكون علي رضي الله عنه
ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا انما يحمل سكوته في الابتداء على انه للتجربة افهامهم او لتعظيم
الفتوى الذي يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدري بها احد من الصحابة او ليتمم النظر
في الحادثة ويعتبر من الاشباه حتى يتبين ما هو الصواب فيظهره ثم انه لو لم يستنطقه
عمر رضي الله عنه لكان يظهر ما استقر عليه رايه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء
مجلس المشاورة **قوله** واما حديث الدرة وهو قول ابن عباس يعني درته فغير
صحيح لانهم كانوا يتناظرون ولا يهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون
قبول الحق ويعدون اظهاره فرضا والسكوت عنه في الدين والمناظرة في مسائل العول كانت
مشهورة بينهم فمن البعيد ان ابن عباس لم يجيب بقوله عمر رضي الله عنهم مهابة له مع ان
عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه
وقد اشار عليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها
من اخزم يعني انه يشبه العباس في رايه ودهائه مع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق
واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول الخير فيكم ما لم تقولوا والخير فيّ ما لم اسمع وكان
يقول رحم الله امرأ اهدى الي عيوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا زغت عن الحق
قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اما سمعت قول الله عز وجل
وآتيتم احداهن قنطارا فمنعنا ما اعطانا الله تعالى امرأة خاصمت رجلا فخصمته وفي
رواية فكل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل
قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على ما في بطنها سبيلا فقال
لولا معاذ لهلك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله عز وجل والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك قال ابي فدعاه فقال
اقرانيه رسول الله عليه السلام وانك لتبيع القرظ بالبقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم
ونصرنا وخذلتم وآوينا وطردتم واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع
عن اظهار قوله وحجته مهابة له فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فتأويله ان
العدد

المشاورة م

عشا م

العدد راى اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل راي عمر رضي الله عنه وفقهه منعه
ذلك من الاستقصاء في المحاجة كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم
يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران بعد ثباته على
مذهبه اي بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه بقوله ترك مناظرته
لعدم الفائدة او بعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الا
متناع عن مناظرته من غير فوت تهمة الورطة احتشاما له **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان
السكوت يدل على الوفاق يتفرع في الاجماع تخريج المسائل المذكورة وهي ان الصحابة او من بعدهم
اذا اختلفوا في حادثة على قولين اولا او على اقوال محصورة كان ذلك اجماعا منهم على انه لا قول في
الحادثة سوى هذه الاقوال وان ما خرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب
جمهور العلماء قيد قولهم انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب الشرع وعطف قوله وكل عصر
مثل ذلك ايضا عليه لا يرى ان اختلاف الصحابة لا اختلاف من اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم
اختلاف كما ذكر في اخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض
المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اجماعهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عنها
ورا اما هو مجتهد في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لا يدل على الخلاف في المسئلة الاولى اذ المحتمل
ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها
وفيما نحن فيه محل جوازا احداث قول آخر فيها كما لو استقر الخلاف من غير تعيين اي لا يعين سكوتهم
ان ما ذكروا من الاقوال هو الثابت لا غير الا ان بين العلماء نوع تفصيل والتفصيل انسب بالمختار وفصل
بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا كاختلاف الصحابة في
الجد مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول
الثالث وهو انه لا يستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم
يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لا يكون مردودا مثل اختلافهم
في ام وزوج واب او زوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل في صورتين وقيل ثلث ما
بقي في الصورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل في احدى الصورتين وثلث
الباقي في الاخرى لا يكون مردودا لانه لا يستلزم مخالفة الاجماع ولا
ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا ضرورة فاذا انتفى
لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضي وهو الاجتهاد كما لو حكم اهل العصر في مسئلتين بحكمين
والعصر الآخر بنقيضهما فيهما والثالث وافق كلا في احدى المسئلتين دون الاخرى فانه
جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هنا ولنا ان
الاجماع حجة القدرة الحق والصواب لما بينا فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على

العلماء م

على نفي م

حصر الأقوال الحادثة إذ لو كان وراء أقوالهم قول آخر محتمل للصواب لكان اجتماعهم على
هذه الأقوال اجتماعا على الخطاء ولوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق إذ لا بد للقول الخارج من
دليل ولا بد من نسبة الأمة إلى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله والحق لا يخرج عنهم أي مجموع
الأمة لحصار الحق والعدول عنه مكان احتمالهم على هذه الأقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة
التنصيص منهم على أن ما هو الحق منحصر في هذه الأقوال وماذا بعد الحق إلا الضلال وذكر بعض
الأصوليين أن الأمة إذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت في المعنى على المنع من إحداث قول
ثالث لأن كل طائفة تحرم الأخذ إلا بما قالته أو بما لم يخالفها فقط فيجوز إحداث قول آخر يعني
جواز الأخذ به وقد منعوا منه ولا يقال إنهم حظروا الأخذ إلا بما قالوا بشرط أن لا يؤدي اجتهاد
غيرهم إلى قول ثالث لأنا نقول لو جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه أنهم إنما
أوجبوا التمسك بالإجماع على الواحد بشرط أن لا يظهر قول آخر وهو ما سد باب الإجماع إذ
جوزنا القول الحادث لا المصيب إن كان واحدا إلا يلزم من تجويز القول به حقيقة إذ الإجماع
الخطاء قد يعلل به وإن كان كل مجتهد مصيبا لا يلزم من جهته بطلان ما أجمعوا عليه لأنا نقول
لو صح هذا لصح مخالفة كل إجماع كان وهو باطل وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد
قلنا إن يوجب جواز الاجتهاد في طلب الحق من القولين فأما في قول ثالث فلا لتأديته إلى إبطال
إجماعهم أو أنه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للإجماع على بطلان
القول الحادث فأما بعد تقرر الخلاف فلا والقول بالتفصيل يخالف الإجماع أيضا لأن أحدا
من الأمة لم يفصل ولأنه يستلزم تخطئة كل الأمة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين في
بعض ما ذهب إليه فيكون فاسدا أما قيل إن مسروقا أحدث في مسألة الحرام وهي إذا
قال لامرأته أنت علي حرام قولا آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة أقوال وقال لا أبالي أحرمت
امرأتي أو قصعة من ثريد يعني أنه ليس بشيء وأحدث محمد بن سيرين في أم وزوج أو زوجة
وأب قولا ثالثا بعد اختلاف الصحابة فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال
في الصورتين فقال لها ثلث الكل في امرأة وأبوين وثلث الباقي في زوج وأبوين
وافقه سائر العلماء ولم ينكروا عليهما ثبت أن الإجماع قد لا يزال إحداث قول آخر قلنا
جواز أن يكون القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم في مهلة النظر وغير إحداث
قول آخر مع أنهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من أهل الاجتهاد في زمانهم فلا ينعقد إجماع
بدونهما فلم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الإجماع قوله وكذا إذا كان حال
الصحابة اختلاف العلماء في كل عصر على أقوال يوجب رد القول الحادث بعد استقرار
الخلاف لأن الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض أصحابنا
قالوا إن هذا أي اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا إنما ذلك أي

أو ثلث المال في الصورتين

على أنه يقول إنهما صحابيان أو تابعيان ... الصحابة ... مخالفتهما الإجماع

القول الحادث مختص بأقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقة في الدين ما ليس لغيرهم ولكن
هذا لا يستقيم على قول من جعل إجماع الصحابة حجة دون إجماع من بعدهم وسيظهر لك
ما ذكر ولذلك أي وكالتنصيص البعض وسكوت الباقين ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء
المجتهدين حكما من أحكام الشرع في خطبته فلم يعترض عليه فهو إجماع لما قلنا من وجوب إظهار
الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا ألا يرى أن أبا ذر
قال لعمر رضي الله عنه في خطبته لا نقبل قولك لأنك خالفت النبي وأبا بكر في فرض
العطايا فإنك قد فضلت ولم يكن للنبي ولا أبي بكر إلا قدرا واحدا فاعتذر عمر وقال
إن أحدهما دواء وفي الأخرى طعاما وقسم عمر رضي الله عنه حللا بين الصحابة فأعطى
لكل واحد حلة ثم خطب في حلتين وقال في خطبته اسمعوا فقال سلمان رضي الله عنه لا نسمع
لأنك خالف قولك فإنك قد جرت في القسمة فأخذت حلتين وأعطيت غيرك
حلة حلة فقال إنما استعرت أحدهما من ابني فلم يكن لي إلا حلة واحدة فقال الآن نسمع قولك
فلما لم يسكتوا عما هو داخل في حد الإباحة ولكنه مخالف لطريق التقوى فكيف يظن بهم السكوت
فيما كان الحق بخلافه عندهم وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم وسكتوا
كان إجماعا إلا أن في ذلك الزمان لم يكن يخطب إلا الخلفاء أو الأمراء فلذلك قال من الخلفاء

بابك

باب الأهلية

اعلم أن الإجماع إنما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الأمة مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا
وقوله جل ذكره كنتم خير أمة أخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وهذا اللفظ وإن
لم يتناول الكفار في عرف الشرع ويتناول ظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضحان في النفي والإثبات
وأوساط متشابهة أما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنة فإنهم وإن كانوا من الأمة فنعلم
أنه ما أريد بالأمة في قوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وأمثاله إلا من يتصور منه الوفاق
والخلاف في المسألة بعد فهمها ولا مدخل لهؤلاء فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد إلى يوم القيامة
ولو كان اللفظ ظاهرا فيه لأنه دال على كون الإجماع حجة دال على وجوب التمسك به ولا يمكن
التمسك بقول الكل قبل يوم القيامة لعدم كمال المجمعين ولا يوم القيامة لانقطاع التكليف وأما
الواضح في الإثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى إذ هو من أهل الحل والعقد قطعا فلا بد من
موافقته في الإجماع وأما الأوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقيه الذي ليس
بأصولي والأصولي الذي ليس بفقيه والمجتهد الفاسق والمبتدع وأمثالهم ثم من الناس من
اشترط موافقة الأوساط أيضا فقال إن الإجماع الموجب للعلم أن يكون الإجماع فرق
الأمة خواصهم وعوامهم من أهل الحق وأهل البدعة وإليه ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني لأن
الحجة إجماع الأمة ومطلق اسم الأمة يتناول الكل لكن خص منه الصبي والمجنون ومن لم يوجد

لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقي في حالة الاخرى ان قوله عم يستغرق
امتي على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار حجة لعصمتها عن الخطاء والعلماء يكون
العصمة من صفات الثقة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد
الموصوفين بالعدالة ومجانبة الهوى والبدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع
انما تثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة قال ومن اهلية الكرامة
منهم وذكر اي ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اي بدعة ولا فسق اي فسق ظاهر يعني
اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة في الدين علما واعتقادا لان النصوص
والحجج التي جعلت الاجماع حجة يدل على اشتراط هذه المعاني اما اشتراط الاستقامة علما
وهي العدالة فان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ووصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما
قال عز وجل كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولانه لو جاز
اتباع الامر والنهي فيما يأمر وينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع
العدل المرضي فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره الا ان ذلك بطريق الكرامة والمستحق
للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق اهلا لاداء
الشهادة ولا لوجوب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب بالنص وكذا في الاتباع
ولو ورث لانه لما لم يتحرز من اظهار فعل ما يعتقده باطلا لا يتحرز عن اظهار قول يعتقده
باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف
وقال بعض اصحاب الشافعي كابي اسحاق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر
قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه لان الفاسق المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له ما
يؤدي اليه اجتهاده فكيف ينعقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده مخالف لاجتهادهم
سواء وقال بعضهم ان الفاسق يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه وبيانه ان ذلك ان
المجتهد الفاسق اذا اظهر خلافه فان ذكر دليله لجواز انه حمله فسقه على اعتقاد شرع بغير
دليل فاذا اظهر من استدلاله دليلا صالحا على خلافه لم ينعقد الاجماع بخلافه فصار داخلا
في جملة اهل الاجماع وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه
لم ينعقد بخلافه ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الاستدلال عن
استعلام دليله لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع بغير دليل والجواب عنه بما ذكرنا
ان ثبوت الاجماع بطريق الكرامة بناء على صفة الوساطة بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
والفاسق يدور هذه الصفة الاترى انه لو خالف الاجماع وذكر دليلا لم يلتفت الى
خلافه لانه ليس باهل وكذا الفاسق قوله واما اهل الهوى فكذا يعني اتباع الهوى والبدعة مانع
من

الاجماع صح

واهلية اداء الشهادة ثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر صح

وجوب صح

خالف صح

من اهلية الاجماع شرط ان يكون صاحبه داعيا اليه او متعصبا او ماجنا او يكون غاليا فيه بحيث يكفر
فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك حتى تعصبا
باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع والتعصب تفعل
من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي الاقرباء والنصرة ورأيت في بعض الحواشي
ان المتعصب من يكون عصبيته مانعة من قبول الحق عند ظهور الدليل وكذلك ان مجن بالهوى
اي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة يسقط العدالة ايضا ومصدره المجون والمجانة
اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلا فيه حتى وجب اكفاره به يعني اكفاره وخلافه
ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه
مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري
انه كافر وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج في امامة الشيخين وخلاف الخوارج
في امامة علي رضي الله عنه نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم
الثاني ما نقل عن الروافض من الهذيانات في حق الصحابة رضي الله عنهم والحكايات
التي افتروها عليهم حملهم على ذلك مجانتهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم الثالث ما نقل
عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافض من الغلو في امر علي رضي الله عنه حتى
قالوا غلط جبرئيل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى
قالوا لم يعلم الله شيئا حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر قوله وصاحب الهوى المشهور به اي
الذي غلا في هواه حتى خرج عن ربقة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب عما ذكروا
انه من الامة بدليل قوله عم ستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة ويشترط وفاقه لتحقق
الاجماع فقال هو ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لا من امة المتابعة
ومطلق الامة يتناول الامة دون امة الدعوة قال شمس الائمة رحمه الله وان كان لا يدعو الناس
الى هواه ولكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لا معتبر بقوله لانه انما
يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله
ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال
والاصح عندي انه كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا
لهواه فانه لا يعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذي لاجله قبلت شهادته لا يوجد هيهنا فانها
تقبل لانتفاء تهمة الكذب عليه كما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا
لا يتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون في احكام الشرع والعبرة
قوله ثم فيه فان من الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد كفروا اكثر الصحابة
الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد قولهم واذا ما قبلنا انهم لا يتعلمون

او خلاف الروافض في الامامة

ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الدالس ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغزالي رحمه الله
لو خالف المبتدع في مسألة بعدما حكمنا بكفره بدليل عقلي لم يلتفت الى خلافه فان تاب
وهو مصر على المخالفة في تلك المسألة التي اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد
الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما
لو خالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لا يلتفت اليه
الا على قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع قوله فاما الاجتهاد فشرط في
حال دون حال ان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه الخواص والعوام ولا يحتاج
فيه الى الراي كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله
ومثل امهات الشرائع اي اصولها فهذا مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط
في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد
الاجماع فيه الا انه غير واقع واما ما يختص بدركه الخواص من اهل الراي والاجتهاد وهو
ما يحتاج فيه الى الراي كتفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه
الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون
فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع
في هذا القسم اتفاق اهل الراي والاجتهاد دون غيرهم حتى لو خالف بعض العوام فيما
اجمعوا عليه لا خلاف عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له
في هذا الشان فهو كالصبي والمجنون في نقصان الالة ولا نفهم من عصمة الامة عن
الخطاء الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا
على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامي اذا قال قولا يعلم انه يقول عن جهل
وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدوره
من عامي عاقل لانه يفوض ما لا يدري الى من يدرك فهذه مسألة فرضت ولا وقوع لها
اصلا كذا ذكر الغزالي رحمه الله وما جرى مجراه في الصبي عائد الى ما يجري مجرى ما يختص
بالراي مثل المقادير لان الراي وان كان لا مدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى ما يدخل
فيه الراي كتقدير البلوغ بالسن ونحوه على ما مر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل الراي والاجتهاد
اي لا يعتبر فيه العوام كما اعتبر في القسم الاول فينعقد الاجماع بدونهم وكذا الراي
ويتناول العوام في عدم الاعتبار اي من ليس من اهل الراي والاجتهاد من العلماء كالمتكلم
الذي يعرف الاعلم الكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له
في وجوه الراي وطرق المقاييس والنحوي الذي لا علم له بالادلة الشرعية والاحكام
لان هؤلاء باعتبار نقصان الالة في درك الاحكام كالعوام واختلف فيمن يحفظ احكام

الفروع

الفروع ولا معرفة له باصول الفقه ويعبر عنه بالفروعي فانه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه
بمدارك الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منظومها ومفهومها ومعقولها
الى غير ذلك على الفروعي ومنهم من اعتبر الفروعي دون الاصولي لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم
من لم يعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذي عدم ذلك في العامي ومنهم من نفاهما والله يشير
كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة في ائمة الحل والعقد من المجتهدين
واستدل من قال لهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اتفاق الكل فيقال انه عام فخص منه
تبعا على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة حجة اذا ما لوحظ استدلال
ليعصموا عن الخطاء فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الا فيما استغنى عن الراي مثل ما ذكرنا من اصول
الدين وامهات الشرائع فانها يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامة وكذا اذا وقع الخلاف في مسألة
مبني على علومهم مثل النحو والكلام فانه يعتبر قول كل منهم فيما هو منسوب اليه قوله
ومن الناس من ادعى هذا اي على اشتراط الاجتهاد في الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال
لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يكتب
والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله كنتم
خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول
الموجود دون المعدوم وكذا قوله ويتبع غير سبيل المومنين وقوله لا تجتمع امتي على الضلالة
خاص بالصحابة الموجودين في زمن النبي عليه السلام اذ هم كل المومنين وكل الامة لان من لم يوجد
بعد لا يكون موصوفا بالايمان ولا يكون من الامة ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم
بالكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هناك احد سواهم وذلك لا يتاتى
الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة بخلاف سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع
المومنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا
على ان كل مسألة لا تكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالتي لا تكون مجمعا عليها من الصحابة تكون
محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت من ان تكون محلا للاجتهاد وذلك
يفضي الى تناقض الاجماعين قوله وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا
يصح الاجماع الا من عترة الرسول عليه السلام اي قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم
بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطاء من الرجس فيكون منتفيا عنهم
فقط وبالسنة وهو قوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين وان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله
وعترتي حصر التمسك بهما فلا يعتبر قول غيرهم وبالمعقول وهو انهم اختصوا

بالشرف والنسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي في النبوة ووقفوا على اسباب النزول
ومعرفة التاويل والتنزيل وافعال الرسول واقواله بكثرة الملاحظة وكانوا اوساط بين الاكابر ثم
قوله ومنهم من قال ليس كذلك اي الاجماع الا لاهل المدينة تنازع مالك رحمه الله انه قال
اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لا تعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي
الكير خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منفيا عن اهل المدينة فاذا انتفى عنهم وجب اتباعهم
ضرورة وقوله عم ان الاسلام ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها اي ينضم اليها ويجتمع بعضه الى
بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم لا يكيد احد اهل المدينة الا انماع كما ينماع الملح في الماء الى غير ذلك
من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها ولان المدينة دار هجرة النبي عم وموضع قبره ومهبط
الوحي ومجتمع الصحابة ومستقر الاسلام ومنشا الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز
ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف
باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم قوله الا ان هذا جواب
عن هذه الاقوال اي كل هذه الاشياء ومن اشتراط كون المجمعين من الصحابة او من
عترة الرسول او من اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها ثبتت بصفة الكاملة
والشهادة والامر بالمعروف ونهي المعاني لا يختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم ما
ثبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم
امة وسطا ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عم لا يجتمع امتي عليكم بالسواد الاعظم وغيرها
لا يوجب اختصاص الاجماع بشيء مما ذكرنا اي الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة
لكنه كما كانوا انه مجاز عم كان غيرهم من من يلي اهل كل عصر وعصر ... الخوارج
على قالوا فتقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة متناول
الموجودين في كل الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لا ينعقد اجماع
الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع
جميع المخاطبين وقت ورودها وقد اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول
عم وبعد موت من مات من الصحابة بعده وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر
كما ان الاتي غير منتظر وما قالوا ان العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل
فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة ومدار النزاع
فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا ما تمسك به الثالثة فاسد ايضا لانه لا يصح
ما قالوا التزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكروا ومع ...
لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية وان سلمنا اجماعهم على المنع من الاجتهاد فهو
مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وقع على حكم المسالة

الا

زال شرط الاجماع على النفي بزوال ... شرط وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد
من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازواج النبي عم عند عامة اهل التفسير
ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عم فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهوا
والبدع او العار والطمع على ما ذكره اهل التفاسير فلا يصح الاحتجاج به وكذا قوله عم تركت فيكم الثقلين
من الاحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه تفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة
لا بالعترة وحدها مع انه معارض بقوله اصحابي كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من
الصحابة وكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ
لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على
ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعته ضرورة بل موافقة الغير شرط في
وجوب المتابعة وان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع جوار الرسول
عم وصحبه وما ورد من الثناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين او لان نفيها الخبث
مخصوص بزمان الرسول عم وقوله المدينة دار الهجرة الى اخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج
باجماع اهلها فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفا والمروة ومواضع
المناسك وكونها مولد النبي عم ومنشا اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهم السلام لا يكون اجماع
اهلها حجة ولم يذهب اليه احد نعرفه فبان انه لا اثر للبقاع في ذلك بل الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد
المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قال السمعاني ... ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط
الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين ومنهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول
الله عم حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل ومنهم المارقون
على النفاق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقد قال بعض اهل المدينة لبعض اهل
العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم قال الغزالي ... ان اراد مالك
ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم لانها لا تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة
ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ... كثير
الى الشام ... الى العراق وفرقة الى خراسان وساير البلاد ...
... وان اراد ان اتفاقهم حجة ... او عملهم يدل على انهم استندوا الى سماع قاطع
فان الوحي نزل فيهم فلا يشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذ لا يستحيل ان يسمع
غيرهم حديثا من رسول الله عم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة في
الاجماع ولا اجماع

باب شروط الاجماع

١ الانقراض اي الانقطاع وانقراض العصر اي اهل العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد
في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانعقاد الاجماع

فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع والعصر وكونه حجة وهو الصحيح من مذهب
الشافعي وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانعقاد الاجماع وكونه
~~حجة وهو الصحيح~~ واليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض اصحابه كالاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني ان كان الاجماع اتفاقهم على الحكم قولا او فعلا لا يشترط الانقراض لانعقاد
الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة
وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا واليه ذهب امام الحرمين ثم القائلون
بالاشتراط اختلفوا في فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من يحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا عن
ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وفائدة هذه الطريقة ان لا
يكون المخالف خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم
ليس اجماعا بعد بل الامر موقوف فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ويكون
قول المخالف اذ ذاك خرقا للاجماع وذهب الباقون منهم الى انها جواز الرجوع
وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم الا ان كان
من ادرك عصرهم فيه لانه لو ذهب الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض
بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا
باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس في
حال تامل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار
فلا يثبت الاجماع ونظيره ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان
له فضل من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه احد في ذلك من الصحابة
ولما صار الامر الى عمر رضي الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم
ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضي
الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة ثم ان عليا
رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب
من رأيك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت
حكم الاجماع ولكنا نقول ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة
لا يفصل بين ما اذا انقرض العصر ولم ينقرض فلابد وان يدل على انه حجة قبل الانقراض كما
هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة عليه بزيادة اشتراط الانقراض عليه اي على ما ثبت
به الاجماع لانه اثبات شيء لم يدل عليه دليل ولان الزيادة تجري مجرى النسخ وهو لا يجوز
للنصوص بما ذكروا من الدليل ولانه اي الحق في انعقاد الاجماع اي لا يجاوز كرامة اكرم الله بها

اهل

الثالث عشر

اهل الاجماع من هذه الامة لا لمعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة ولو كان لمعنى معقول لم يختص
امة دون امة واذا كان كذلك يثبت ذلك اي عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير
توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطأ
وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تامل وتفحص فاسد
لان الكلام فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم
انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط الانقراض بعد ذلك [illegible] وكذا تعلقهم بحديث
التسوية في القسمة لان عمر خالف ابا بكر رضي الله عنهما في زمانه وناظره في ذلك فقال
اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه
رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه
عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد
الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر
رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رأيك
مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لا ان معه جميع الصحابة وانما اختار
عبيدة ان يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل
وعلي لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل قوله فاذا رجع بعضهم من بعد اي من بعد ما اتفقوا
على حكم يعتبر ويصار الى الاختلاف وهذا لان الاتفاق بعد لما ثبت ان الحق يثبت بنفس
الاجماع من غير توقف على انقراض العصر يصح رجوعه لانه في الابتداء ما لم يوصل الاجتماع من الكل
لا ينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء ما لم يوصل الاجتماع من الكل لا يبقى اجماعا لان الاجماع انما صار
حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ما ذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع
فلا يبقى استحقاق الكرامة ولا يبقى حجة بخلاف ما بعد الانقراض لبقاء الاجماع وعدم تصور
الرجوع وهذه النكتة تشير الى انه عندهم ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وبما
ذكرناه اولا دل على انه لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولكنا نقول بعد ما ثبت الاجماع من غير توقف
على انقراض العصر لم يجز لاحد خلافه كما لو تحقق الانقراض لان باتفاقهم ثبت ان الحق فيما
اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ويتبين
ان اجماعهم انعقد على الخطأ فيكون مردودا كالخلاف الابتدائي وخلاف البعض كان مانعا
من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق فيجوز لكل واحد منهم العمل على ما ادى اليه اجتهاده لاحتمال
الصواب نظرا الى الابتداء مخالفا للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والصحيح [illegible] ولم
يمنعه [illegible] راجع الى البعض قوله وقال بعض الناس ان الشرط اتفاقهم يجوز ان الشيخ
رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قال ان [illegible] بعد ما [illegible] كما ذهب اليه بعض الحنفية

رجوع البعض عن الاتفاق [illegible]
وقال الشافعي بعد شرط انقراض العصر [illegible]

بعد ما ذكرناه فمع انه ما كان يعتقد اجماعهم في الابتدا الا انه ممنوع اتصافه على قول من لم يشترط
في الاجماع اتفاق الجميع بعد ما اجتمعنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء وتحرر انه ما ذكره على سبيل
التدرج والاستظهار فان كلامنا ال اليه ان خلاف البعض في الابتدا مانع ذكر الخلاف
الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا وقال بعض الناس مثل محمد بن
جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة انه اذا
انعقد اكثر انه يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل
وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه عن انعقاد الاجماع والا فلا ونقل عن
ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف
فيما ذهب اليه كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توريث
الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في مقاتلة
مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لا يعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس في تحريم
الربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس
الائمة وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو اختيار بعض المتاخرين تمسك
من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والسواد الاعظم عامة المؤمنين
والكل لا جميعهم فدل هذا الخبر ان الواحد المنفرد بقوله محجوج وان قول الاقل لا يعارض قول
الجماعة وبقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار وبان لفظ الامة الواردة في قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ واحد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار
ويراد اكثرهم ويقال رايت بقرة سوداء وان كان فيها شعرات بيض وبان الامة عن خلافة ابي بكر رضي
الله عنه انعقدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان رضي
الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر مفيد للعلم متقدم على
خبر الواحد وكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل
ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا او متمسكا الجمهور بما اشار
اليه الشيخ في الكتاب وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى
ويتبع غير سبيل المؤمنين وجعلناكم امة وسطا كنتم خير امة وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة
ونحو النصوص مقتضاها تتناول كل اهل الاجماع فما بقي واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لا ينعقد
الاجماع ولانا اذا كان يكون الاجماع حجة ثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل معناه اي
باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق بل ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان
في عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت الاجماع وهو ان العقل لا يحيل اتفاقهم
على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بالخبر واذا كان كذلك لا يصح اثبات الحكم

بعدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع بدون رايهم لان ما ثبت غير معقول المعنى وجب
رعاية جميع اوصافه كالنص وقد خالف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم في الاحكام وربما كان المخالف واحدا
كمخالفة ابن عباس رضي الله عنهما في العول وفي انه لا يحجب الام من الثلث الى السدس
ومثل مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم منهم لم يجمع
الكتب كخلاف ابن عمر وابي هريرة اكثر الصحابة رضي الله عنهم في جواز اداء الصوم في السفر وكانوا لا يعدون
الكل اختلافا لا اجماعا ولهذا انكروا على خلاف الواحد الجمع والاقل الاكثر وتركا ومذهب الاكثر
اجماعا لحيث الحق خلافه لا حالت العادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين
لا يخافون لومة لائم في اظهار الحق قال الشيخ وقد تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد اثبتم الاجماع
مع خلافهم مثل خلاف حذيفة في وقت السحور وخلاف ابي طلحة في اكل البرد في حال الصوم وقوله
انه لا يفطر الصوم وخلاف ابن عباس في ربوا الفضل قلت انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف
النص فاما اذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف للنص وهو قوله تعالى حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكذا خلاف ابي طلحة لان النبي عليه السلام قال ثم اتموا الصيام الى
الليل والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد وكذا خلاف ابن عباس مخالف
للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى
قولهم بعد ما بلغه الخبر لا لانه خالف الاجماع قوله وما قوله عليه السلام جواب عن تمسك الخصم فقال
المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين اي جميعهم ولهذا قال وكلهم تفسيرا لانا كما ان هذا
اللفظ يطلق على الاكثر فمن يراد به مطلقة اي عمن هو الامة على الاطلاق وهم المؤمنون
الذين ليس منهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء لا يستوجبون الامة على الاطلاق لانهم
امة دعوة لا امة متابعة وذكر في الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذي هو اعظم
ما دون الكل ويجب الحمل عليه لنوفق بين الدلائل السمعية كلها اذا المراد منه بعض السواد
الاعظم مما يعم الاكثر لكونه اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض شبهة
اعترضت لهم ان يرجعهم ليتبين الصحيح بعد صحة الاجماع والانعقاد وهو الجواب
عن قوله من شذ شذ في النار لان من خالف بعد الموافقة يقال شذ البعير وند اذا
توحش بعد ما كان اهليا قال وقيل بهذا الحديث يقتضي ان يكون السواد الاعظم
حجة على غيرهم اذ المخاطب لابد خارج من جملة منهم واتباعهم فلو لم يكن مخالف
لا يتحقق كونه حجة قلت يلزم ما ذكرتم ان يكون كل اجماع مخالف ليكون
الاجماع حجة عليه والا يكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر بل نقول يكون السواد
الاعظم حجة على ما ياتي بعدهم ممن لا قال عددا من الاولى فيسمى الاولى السواد الاعظم
او يكون حجة على كل واحد منهم بعينه عن الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم

خطأ بالكلية واصرار يكون حجة عليهم في حق وجوب العمل والاعتقاد به فإن الإجماع حجة الله على عباده
في وجوب العمل والاعتقاد به حجة كالنصوص وإن سماه إيماناً لفظ الأمة يطلق على ما دون
الكل فذلك من باب المجاز ولهذا إذا شذ من الأمة واحد صح أن يقال إنها ليس كل الأمة والأكثر
هو الفعل بالحقيقة وأما إمامة أبي بكر رضي الله عنه فلم يكن ثابتة بمجرد اتفاق علي وسعد وسلمان
بالإجماع بل بالبيعة من الأكثرين كافية لانعقاد الإمامة ثم لما رجع هؤلاء إليها ما اتفق عليه العامة تقرر
الإجماع وما كانت الإمامة إذ ذاك بالإجماع واعتبارهم الإجماع بالتواتر ليس بصحيح لأن الإجماع
إنما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الأمة عن الخطأ دون الأكثر ليس كل الأمة وذلك غير
معتبر في التواتر فافترقا **قوله** واختلفوا في شرط آخر إذا اختلف أهل عصر في مسألة على
قولين واستقر خلافهم بأن اعتقد كل واحد حقيقة ما ذهب إليه ولم يكن كلامهم على طريق
البحث عن المأخذ من غير أن يعتقد أحد في المسألة حقيقة شيء من طرفيها ولم يكن بعضهم في مهلة
النظر فهل يمنع انعقاد الإجماع في العصر الذي بعدهم على أحد قولي أهل العصر الأول في تلك المسألة
وهل يكون عدم الاختلاف شرطاً لصحته فذهب عامة أهل الحديث وأكثر أصحاب
الشافعي إلى أنه يمنع وفي المسألة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال
أكثرهم إنه لا يمنع من انعقاد الإجماع ويرتفع الخلاف السابق وإليه ذهب أبو سعيد الإصطخري
وابن خيران وأبو بكر القفال من أصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين أصحابنا
عند أبي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع إلى آخر ما ذكر في الكتاب
وإذا ثبت هذا فخرج قوله واختلفوا إلى آخره على وجهين أحدهما أن معناه اختلف
علماؤنا الثلاثة في اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الإجماع فقد صح النقل عن
محمد أنه ذكر أن عدم الاختلاف ليس بشرط وذكر الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على أنه
شرط عنده فثبت أنه مختلف فيه بينهم والثاني أن معناه اختلف مشايخنا
في أن عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة
أو هو مختلف فيه بينهم فقد صح النقل عن محمد أنه ليس بشرط ونقل عن أبي حنيفة رحمه
الله ما يصلح دليلاً على اشتراطه من وجه ولا يصلح من وجه فعلى الوجه الأول يكون
الاختلاف متحققاً بينهم وعلى الوجه الثاني لا يكون ولهذا اختلف المشايخ في أن
عدم اشتراطه على الاتفاق أو على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول أبي يوسف
في الكتاب لأنه في بعض الروايات مع أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في أصول شمس الأئمة
وفي بعضها مع محمد على ما ذكر في الميزان وقد حكي عنه نصاً أن الإجماع بعد الاختلاف لا ينعقد
ولا يرتفع الخلاف كذا رأيت في بعض نسخ أصول الفقه **قوله** فقد صح عن محمد أن
قضاء القاضي ينفذ متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف واعلم أن بيع أمهات الأولاد كان

مختلفاً

مختلفاً فيه بين الصحابة فأكثرهم على جواز بيعهن حتى قال عمر رضي الله عنه كيف تبيعونهن وقد اختلطت
لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن وجوز بيعهن علي وجابر وغيرهما حتى قال علي رضي الله عنه اتفق رأيي
ورأي عمر على أن لا تباع أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن وقال جابر رضي الله عنه كنا نبيع
أمهات الأولاد على عهد رسول الله عليه السلام ثم التابعون أجمعوا قاطبة على أنه لا يجوز فلو قضى قاض
بجواز بيع أم الولد لا يكون قضاؤه باطلاً عند محمد رحمه الله لأنه قضاء في فصل مجمع عليه عقيب خلاف قد
مر فهذا الجواب على أن عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الإجماع وإن المسألة لم تبق
اجتهادية وروى الشيخ أبو الحسن الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله أن قضاء القاضي ببيع
أمهات الأولاد لا ينقض لأنه قضاء في فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين
أثبتوا الخلاف في اشتراط هذا الشرط من أصحابنا منهم شمس الأئمة الحلواني هذا
أي هذا الجواب دليل على أن عند أبي حنيفة رحمه الله لم يرتفع الخلاف السابق وأنه يمنع عن
انعقاد الإجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل تأويل قول أبي حنيفة
رحمه الله كذا ينبغي أن لا يدل هذا الجواب منه على أن عدم الاختلاف يمنع من انعقاد الإجماع المتأخر لكن
تأويل قوله إن هذا أي الإجماع الذي بعد الاختلاف إجماع مجتهد فيه أي مختلف فيه أنه يعد عند أكثر
العلماء وهو ليس بإجماع وفيه شبهة أي عند من جعله إجماعاً هو إجماع فيه شبهة بمنزلة خبر
الواحد حتى لا يكفر جاحده ولا يضلل وإذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضي فيه أي في بيع أمهات
الأولاد ولا ينقض لأنه ليس بمخالف الإجماع القطعي بل هو مخالف لإجماع مختلف فيه فكان
هذا القضاء في مجتهد فيه فينفذ وهو نظير ما إذا قضى القاضي في فصل اختلف فيه العلماء يصير
لازماً ومجمعاً عليه حتى لو قضى قاض آخر في مثل تلك الحادثة على خلاف القضاء الأول كان
باطلاً لأنه خلاف الإجماع ولو كان نفس القضاء مختلفاً فيه بأن استقضي محدود في
قذف فقضى بقضية أو استقضيت امرأة فقضت في الحدود والقصاص فرفع إلى قاض آخر
فأبطله جاز أن ينقض القضاء الأول لما كان مختلفاً فيه كان القضاء الثاني في مجتهد
فيه لا في أمر مجمع عليه كذا قيل هنا وذكر في فصول الأسروشني في القضاء بجواز
بيع أم الولد روايات وأظهرهما أنه لا ينفذ وفي قضاء الجامع أنه يتوقف على إمضاء قاض
آخر إن أمضى ذلك القضاء نفذ وإن أبطله بطل وهذا أوجه الأقاويل **قوله**
وأما من أثبت الخلاف أي أثبت الخلاف الأول ولم يجعله مرتفعاً بالإجماع المتأخر وجعل
عدم الاختلاف شرطاً لانعقاد الإجماع فيحتج بقوله أن الحجة اتفاق كل الأمة ولم
يحصل اتفاقهم لأن المخالف الأول من الأمة ولم يخرج بموته عن الأمة ولم يبطل قوله به
إذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت أصحابها كمذهب أبي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار
قول الباقين من الأمة فيه إذا اختلفوا في حكم على قولين ومات أحد الفريقين إجماعاً عند أكثرهم

في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا ثم استوضح هذا الكلام فقال
الا ترى ان خلافه اي خلاف المخالف اعتبر بدليل لا لعينه اي لا لذات المخالف لان قول غير صاحب
الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كنفسه مخالفا ولان في تصحيح هذا
الاجماع وهو الذي سبقه اختلاف تضليل بعض الصحابة اي يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة
الى الضلال لان اجماع التابعين لو انعقد على احد قولي الصحابة فيما اختلفوا فيه لتبين ان الحق هو القول
الذي ذهب اليه جمهورهم وان القول الاخر خطأ يقينا فكان فيه نسبة بعض الصحابة الى الضلال
اذ الخطأ بيقين هو الضلال واحتج الخصم بان ابن عباس رضي الله عنهما انه ضار في الكلام العول وفي توريث
الام ثلث كل المال في زوج وابوين ثم اجمع التابعون على خلاف قوله وفي المسلمين الا ابن مسعود
رضي الله عنه ذكر في تقديم ذوي الارحام على مولى العتاقة وان جمعوا بعد على خلافه ذكره قوله
وقد قال محمد يريد ان قول محمد خاصة فانه قول علمائنا جميعا لكن محمدا هو الذي اورده في الاصل
فاسند اليه فقال لامرأته انت خلية او برية او بائن او بتة او حرام او قال اردت بذلك ثلث
تطليقات ثم جامعها في العدة وقال علمت انها علي حرام لا يجب عليه الحد لان من الصحابة من جعل
اختلافها طاهرا فكان عمر رضي الله عنه يقول انها اي الطلقة الواقعة بهذا اللفظ رجعية وان نوى الثلث
فلما تصير ذلك شبهة في درء الحد ثم نقل احد عن اصحابه ان الواقع بالكناية تعقيب الرجعة عند نية
الثلث اما عندنا فلان الواقع بالكنايات بوائن واما عند الشافعي فلان الواقع بالكلام وان كان
رجعيا الا ان نية الثلث تصح والرجعة بعد الثلث ووطئ المعتدة عن طلاق بائن يوجب الحد الا
اذا قال علمت انها علي حرام ولم يوجب الحد ههنا فوقفنا ان الاختلاف السابق يمنع من انعقاد الا
جماع ووجه القول الاخر وهو ان الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الاجماع ان الدليل الدال على
كون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفنا الى
اجماع لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل فوجب العمل باطلاق الادلة ان اختصاص هذه الامة بهذه
الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر
دون من مات قبلهم فعلم انه لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه
لانهم كل الامة في هذا الوقت يعني ان الصحابة لو اختلفوا في مسئلة على قولين
ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا
لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فكما سقط اختلاف الصحابة
باجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا فان قيل لو كان الاجماع بعد الاختلاف
حجة لتعارض الاجماعان لان استقرار خلاف العصر الاول بعد النظر
والاجتهاد دليل على اجماعهم على تجويز الاخذ بكل واحد من القولين ويلزم من هذا
التعارض تخطئة احد الاجماعين وهو ممتنع سمعا قلنا لا نسلم لزوم التعارض لانه

انما

وهو نزل منزلة ملائكة علاف قلم يمنع ثبوت حكم من اجماع وكل الاعتبار

باجتهاد وتقليد وهو يعارض اجماع العصر الدال على الاخذ بكل واحد من القولين

يلزم لو كان اتفاق العصر الاول على قولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما
وهو باطل لان احد القولين لا بد ان يكون خطأ اذ المصيب واحد واجماع الامة على
تجويز الاخذ بالخطأ خطأ ولئن سلمنا اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما يقول هو مشروط
بان لا ينعقد اجماع على احد الطرفين كان تسويغهم بالاخذ بكل منهما قبل استقرار الخلاف
مشروط بانتفاء القاطع فان قيل لو جاز تقدير الاشتراط في ذلك الاجماع لجاز ان ينعقد
اجماع ثان على خلاف اجماع اول ولجاز ان يخالف واحد الاجماع ويقدر ان الاول كان مشروطا
بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف وهو باطل قلنا فيه ابطال اصل الاجماع فلا يلزم
من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا ولو سلم فالاجماع يمنع منه فيما ذكرتم من الصورتين ولم
يمنع فيما نحن فيه كما لو لم يستقر خلافهم ثم اجاب عن كلام الخصم فقال الا ان قوله اي قول
للخصم ان الدليل باق فهو كذا اي هو كما قال لكنه نسخ اي لم يبق معتبرا معمولا بعدما انعقد
الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس عن ان يكون معمولا به
قال صاحب الميزان هذا ضعيف لان بوفاة الرسول عم خرج الاحكام عن
احتمال النسخ لانقطاع الوحي الذي يتوقف النسخ عليه فوقا نزل الجواب الصحيح ان باجماع
التابعين يتبين ان ذلك لم يكن دليلا بل كان شبهة لان الدليل لا يبطل خطاؤه ابدا بل يستتر
بمضي الزمان واما الشبهة فيزول وقد قام الدليل على البطلان فيتبين انه شبهة
ويمكن ان يجاب عنه بانه بوفات الرسول عم لم يبق شرعية النسخ بالوحي في الاحكام
الثابتة في زمانه على ما كانت فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد او بالاجماع بعد الرسول عم
يجوز ان ينسخ وهو مختار المصنف بان يتوقف الله بعد ثبوت حكم باجماع او باجتهاد اهل
عصر اخر ان يتفقوا على خلافه بناء على اجتهاد ينسخ لهم على خلاف اجتهاد اهل العصر
المتقدم ويكون هذا بيانا لانتهاء مدة الحكم الاول كما في النصوص والانتقال هذا غير
جائز لانه لا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم لانا نقول لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء
المصلحة وفهمهم الموجب للاتفاق على خلاف الفريق الاول فيتبين به ان الحكم قد تبدل
بتبدل المصلحة من غير ان يعرفوا عند الاتفاق تبدل المصلحة ومدة الحكم قوله
فاما التضليل فلا يجب لان الذي يكون حجة لا يجب الى اخره وهو ظاهر وان التضليل
هو الخطاء من حيث الاعتقاد فاما من حيث وجوب العمل فلا بل هو خطاء
معذور فيه وذلك لان المجتهد في الشرعيات يجب عليه العمل باجتهاده ولكن
لا يجب عليه الاعتقاد بحقية قوله الا من حيث الظاهر وانما يجب عليه الاعتقاد
على الابهام ان ما اراد الله منهما اصلفا فيه حق واذا لم يعتقد حقية مذهبه
بطريق القطع لا يكون خطاء الا يكون بخطئته تضليلا للحال اي يقتصر على الحال

وان الاجماع ابهم يعرفون انتهاء مدة الحكم

وذكر في اختلاف الصحابة رضي الله عنهم وحدوث الاجماع بعده نظير اختلافهم بالرأي
ورد الرسول عم قول البعض وكصلوة اهل قبا فانهم صلوا الى بيت المقدس بعد ما نزل فرضية التوجه
الى الكعبة حتى اخبروا بان القبلة قد حولت الى الكعبة ثم لم يكن ذلك منهم ضلالا
ولا ظاهر خطاء لانه كان قبل العلم بالنص الناسخ فكذا هذا وقيل الا ان اصم والمدني
في المدينة شرق البنون قال شمس الائمة كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول باباحة المتعة
ثم رجع الى قول الصحابة وثبت الاجماع برجوعه الى الحلال ولم يكن ذلك موجبا تضليله فيما كان يفتي به قبل
الرجوع فكذا ما نحن فيه **قوله** وانما استقط مجرد الشبهة اي بالشبهة المتمكنة في هذا الا
جماع فان قول من لم يجعله اجماعا يكون الاختلاف الاول باقيا فتورث الاختلاف فيه
شبهة بقاء الاختلاف الاول والحد يسقط بادنى شبهة الا يرى ان ابا حنيفة رحمه الله نفذ
قضاء القاضي ببيع امهات الاولاد بهذه الشبهة فلان يسقط الحد بهذه الشبهة كان اولى **قوله**
ومن شرطه اي ومن الاشتراط كلاما انما اعاد ذكر هذه المسائل بعد ما ذكرها مرة لانه ذكرها هناك
بطريق الاستطراد وههنا ذكرها قصدا وليبين ان فيها اختلافا فان بعض مشايخنا وليبين اختيار
في هذه المسئلة

باب حكم الاجماع

حكم الشي هو الاثر الثابت به انما يتحقق بعد وجود ركنه من اهله وبعد وجود شرطه فلذلك اعرض عنها
حكم الاجماع في الاصل اي اصل الاجماع وهو ان يتحقق بجميع شرائطه او يثبت المراد به على سبيل
اليقين يعني الاصل في الاجماع ان يكون موجبا للحكم قطعا كالكتاب والسنة فان لم يثبت اليقين في بعض
المواضع فذلك بسبب العوارض كما في الاية المأولة وخبر الواحد وقوله حكما شرعيا
منتصب على الحال من المراد وجعله الحال المضافة بصفته كقوله هو ما اسماء ولاء ابراهيم كتاب فصلت
اياته قرانا عربيا وهو من سماه اول الكتاب وانما قيد بقوله حكما شرعيا احترازا عما ليس دينيا اذ لا رأي
ان يحال الاجماع الامور الدينية لاعتبار واعلم ان الاجماع لا يكون حجة فيما يتوقف صحة الاجماع عليه
كوجود الباري جل جلاله وصحة الرسالة لاستلزامه الدور لتوقف صحة الاجماع على النصوص
المتوقفة على وجود الرب عز وجل وصحة النبوة فلو توقفا عليه لزم الدور واما الا يتوقف صحة
الاجماع عليه فان كان امرا دينيا يكون الاجماع حجة فيه اتفاقا سواء كان من فروع الشريعة
كوجوب الصلوة والزكوة واحكام البياعات والنكاح او من الاحكام العقلية كرؤية الباري لا في
جهة ونفي الشريك وغفران المذنبين وان كان الامور الدنياوية كتجهيز الجيوش وتدبير الحروب والعمارة
والزراعة وغيرها مما قد اختلفوا فيه قال بعضهم يكون الاجماع فيه حجة حتى لو
اتفق اهل عصر على شيء من هذه الامور لا يجوز المخالفة فيه بعدهم لان النصوص الدالة على
عصمة الامة من الخطاء توجب اتباعهم فيما اجمعوا عليه من غير فصل بين اتفاقهم على امر ديني او
دنياوي وقال بعضهم لا يكون حجة لان الاجماع لا يكون اعلى حالا من قول الرسول عم

وقد

وقد ثبت انه حجة في الاحكام الشرعية دون مصالح الدنيا فكذا الاجماع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وكان انا اري رأيا في الحرب فراجعه الصحابة في ذلك
وربما كان يترك رأيه برأيهم ولم ينكر احد مراجعته فيما كان من امر الدين وذكر في الميزان ان على قول
من جعل الاجماع حجة فيه هل يجب العمل به في العصر الثاني كما في الاجماع في امور الدين فان لم
تتغير الحال يجب وان تغير الحكم المخالفة لان امور الدنيا مبنية على المصالح العاجلة وذلك يحتمل
الزوال ساعة فساعة قوله والحاصل ان الاجماع حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من
لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض وقالت
الامامية منهم انه ليس بحجة من حيث الاجماع ولكنه حجة من حيث ان الامام داخل فيهم وقوله
مقطوع بصحته فالحجة قول الامام عندهم دون الاجماع وقوله من اهل الاهواء من لم يجعل
الاجماع حجة قاطعة يشير الى انه يكون حجة عندهم غير قاطعة ويحتمل ان يكون كذلك عند من رأى
الاجتهاد منهم حجة لان الاجتهاد من واحد من اهل الاجماع اذا كان حجة في حق نفسه حتى وجب عليه
العمل به كان اصابة الجمع حجة في حقهم ايضا الا انه يكون حجة ظنية تجوز مخالفتها اذا تبدل الاجتهاد
ولكن المذكور في الكتب ان الاجماع عند هؤلاء ليس بحجة مطلقا تمسك من لم يجعله حجة بوجوه منها
ان ما روى عن مستحيل الانضباط لانه ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى
ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في
الحوادث ثبت ان معرفة قول الامة اجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق اراءهم في
الحادثة مع تفاوت الفطن والقرايح واختلاف المذاهب والمطالب واخذ كل قوم صنوفا
من اساليب الظنون فيكون تصور اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصور اتفاقهم في صبح
يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام والثاني انه لو انعقد اما ان ينعقد عن نص او امارة
اذ لا بد من مستند والاول لا ينعقد عن نص لانه لو انعقد عن نص وجب نقله عليهم واذا
نقل وقع الاستغناء به عن الاجماع ويكون هو الحجة دون الاجماع ولا يجوز ان ينعقد عن اما
رة لانهم مع كثرتهم واختلاف هممهم لا يتفقون على رأي واحد مظنون على انه ان انعقد
عن امارة يكون الامارة هي الحجة دون الاجماع ايضا والثالث هو المعتمد لهم في هذا الفصل
ما اشار اليه الشيخ في الكتاب وهو ان الانعقاد الاجماع على وجه يؤمن معه الخطاء غير
متصور لان كل واحد منهم اعتمد حالا يوصف العلم ويحتمل الخطاء فيستحيل ان يحرز عن
كل واحد منهم الخطاء ثم الا يحرز الخطاء عن جماعتهم كما يستحيل عكسه وهو ان يكون كل واحد
مصيبا ولا يكون جميعهم على الصواب وكما يستحيل ان يكون كل واحد من الجماعة اسود
وابيض ويكون الجميع بتلك الصفة واذا كان كذلك لا يكون اجماعهم حجة قاطعة لقول
واحد منهم **قوله** لكن مثلا اي ما ذكره المخالف خلاف الكتاب والسنة والدليل

المعقول فان بهذه الدلالة توجب انه حجة كما ذهب اليه الجمهور من اهل القبلة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين مع مخالفة الرسول عليه السلام والتسبيل لخيار الانسان بالنفس فولا ذلك والتوعد لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم على اتباع سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم على ما ذكر في هذا الكتاب انه جعل متابعة غير سبيل المؤمنين بمنزلة مشاقة الرسول عليه السلام في استيجاب النار وسوى بينهما ثم ترك الواحد منهما واجب قطعا ثم ترك المشاقة انما وجب قطعا لان قول الرسول حق يقين فكذا ترك اتباع غير سبيل المؤمنين انما وجب قطعا لان سبيلهم حق يقين والمنع لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول فلا يستفاد التوعد ~~الوعيد على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بالشرطين لا يوجد~~ بدونهما اذا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه ان اراد كونه مشروطا بها الاشتراط اللفظي فهو ممنوع اذ ليس في اللفظ ما يدل على تعلق الاتباع بالمشاقة مع صحة ترتب الوعيد عليه على الاتباع بانفراده لان الحكم المعلق بالشرطين لا يثبت عند وجود احدهما كما لو قال ان دخلت الدار وكلمت زيدا فانت طالق لا يثبت الطلاق باحد الامرين فذلك فاسد ايضا اذ لو ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم في ذلك فلو كان المجموع شرطا وسببا لاستحقاق العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا له وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا له لكان الاتباع بانفراده سببا له ايضا اذ لو لم يجعل سببا له لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان كل واحد من الامور الثلاثة سبب للاثم فان قيل الاستدلال بهذه الاية انما يتم لو ثبت ان الاتباع عبارة عن محاذاة الاتيان بمثل فعل الغير وليس كذلك والا لزم ان يقال المسلمون اتباع اليهود في الايمان بالله تعالى وبنبوة موسى عليه السلام بل هو عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لا لاجل ان الغير فعله بل لان الدليل ساقه اليه لم يكن متبعا للغير واذا كان كذلك حصل من متابعة السبيل المؤمنين ومن متابعة غير سبيل المؤمنين واسطة وهو ان لا يتبع احدا اصلا بل يتوقف الى ظهور الدليل اذا حصلت هذه الواسطة لم يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين وجوب اتباع سبيل المؤمنين فسقط الاستدلال قلنا الاستدلال تام فان المراد من الاتباع في الاية نفس الموافقة والسلوك بدليل انه لو قال قائل لا يتبع السبيل الفلاني

كما توعد

الكفر

وكان

والاجل انه نقل فاما آكل بمثل فعل الغير

يلزمهم منه نفس السلوك وبدليل انه لو سلك غير سبيل المؤمنين من غير قصد الى الاتباع احد بل لشبهة ضرت به اليه كان مستحقا للوعيد بالاخلاف وبدليل قراءة عبد الله ويسلك غير سبيل المؤمنين فعرفنا ان المراد من الاتباع ههنا نفس السلوك والموافقة واذا كان كذلك انتفت الواسطة التي ذكرها الخصم ولزم من حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين لزوم اتباع سبيل المؤمنين ضرورة يوضح ما ذكرنا ان من شرب الخمر وترك الصلوة مثلا فقد اتبع غير سبيل المؤمنين فثبت ان لا واسطة بينهما فيلزم من انتفاء احدهما ثبوت الآخر لا محالة فان قيل لفظ السبيل متروك الظاهر فان حقيقته الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد منه فيحمل على ما يدل عليه ظاهر الكلام وهو الطريق الذي صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره من الكفر بالله تعالى وتكذيب الرسول عليه السلام كما قال الرجل لغيره لا تتبع غير سبيل الصالحين يفهم منه سبيلهم الذي صاروا صالحين لا سبيلهم في كل شيء حتى الاكل والشرب ويؤيده ان الاية نزلت في طعمة بن ابيرق فانه سرق درعا ولحق بالمشركين مرتدا فنزل قوله تعالى ومن يشاقق الرسول اي يخالفه من بعد ما تبين له الهدى اي ظهر له الدين الحق ويتبع غير سبيل المؤمنين اي غير طريقتهم بالارتداد كما فعل طعمة نوله ما تولى نتركه وما تولى من ولاية الشيطان ونقبل بدعه وما اختار لنفسه من الدين غير دين الاسلام ونصله جهنم ندخله فيها كذا ذكره في التفاسير واذا حمل السبيل على ما ذكرنا لم يثبت في الاجماع قلنا الاصل اجراء الكلام على عمومه واطلاقه والسبيل مطلق او عام بالاضافة الى المؤمنين اذ الاضافة بمنزلة لام التعريف الموجبة للتعميم فيعم البعض بعمومه واطلاقه لحوق الوعيد عند ترك اتباع سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين وفيما به يصيرون به مؤمنين الا ترى انه لو قيل لا صالح اتبع سبيل العلماء يقتضي ان يتبع سبيلهم فيما صاروا به علماء وفيما لم يصيروا به علماء وايضا فانه لا يمكن مشاقة الرسول الا بترك اتباع سبيل المؤمنين الذين صاروا به مؤمنين فلو حملنا السبيل على ذلك لزم التكرار والاصل عدمه ولقولهم نزلت في رجل ارتد لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وذكر بعض الاصوليين ان هذه الاية ليست بقاطعة في وجوب متابعة الاجماع لاحتمال ان يكون المراد منع غير سبيل المؤمنين في متابعة النبي عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به او في الايمان به لا فيما اجمعوا عليه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وغاية ما في الباب انها ظاهرة فيه فيستقيم التمسك بها لمن يرى الاجماع حجة ظنية لا لمن يكفر ويفسق مخالفه كما هو مختار بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي رحمه الله لا لمن يرى انه حجة قطعية يكفر او يفسق مخالفه لان التمسك بالمحتمل الظني في مقام القطع غير مفيد واجيب عنه ان كل احتمال لا يقدح في كون الدليل قطعيا فان الاحتمال قد تطرق الى جميع القطعيات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرهما فلو اعتبر كل احتمال لم يبق دليل قطعي

من قال الاجماع حجة ظنية لا يكفر ولا يفسق مخالفه

القطعية

وقد عرفنا فيما تقدم ان الظواهر والعمومات من الدلائل القطعية عند اكثر مشايخ العراق والقاضي ابي زيد وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اهل الاعتزال فانهم ذهبوا الى ان الكتاب والسنة يثبتان الحكم قطعا بحسب اللفظ لكنها لما كانت خلاف الظاهر لم تقدح في قطعية النصوص حتى وجب تضليلهم ومعنى ذلك ان الاعتبار لاحتمال لم ينشا عن دليل وقال بعض المحققين انه لا يجوز ان يثبت بخطاب الشارع الدال على ما يقتضيه ظاهره ان تجرد عن قرينة وان احتمل غير ظاهره او ما تقتضيه مع قرينة ان وجدت معه قرينة اذ لو جاز ان يثبت به غير ما يدل عليه ظاهره لما حصل الوثوق بخطابه لجواز ان يكون المراد به غير ظاهره مع ان لم يبينه وذلك يفضي الى اشتباه الامر على الناس الا ترى انا نعلم الشيء جائز الوقوع قطعا ثم نقطع بانه لا يقع فانه يجوز انقلاب ماء جيحون دما وانقلاب الجدران ذهبا وظهور الانسان الشيخ من الابوين دفعة واحدة ومع ذلك نقطع بانه لا يقع وكذا هاهنا وان جوزنا من الله تعالى كل شيء ولكنه تعالى خلق فينا علما بديهيا بانه لا يخفي بهذه الالفاظ الا ظواهرها فلذلك لم امتناع الالتباس وعرفنا ان الظواهر قاطعة يجوز التمسك بها في الاحكام القطعية **قوله** وقال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس كان زيد قيل وجدتم وخلقتم خير امة وقيل كنتم في علم الله خير امة وقيل في الامم فتلك مذكورين بانكم خير امة موصوفين به اخرجت اظهرت وقوله عز وجل تامرون بالمعروف كلام مستانف بين به كونهم خير امة كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بمصالحهم وجه التمسك به على ما هو المذكور في عامة الكتب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولام التعريف في اسم الجنس يقتضي الاستغراق فيدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطا دقيق لكانوا اجمعوا على منكر قولا فكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو مناقض لمدلول الاية وعلى ما هو المذكور في الكتاب انه تعالى اخبر عن خيريتهم بكلمة التفضيل وان كلمة خير هاهنا بمعنى التفضيل بدل على النهاية في الخيرية وذلك يوجب حقية ما اجمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف ومن كان بهذه الصفة لا يكون خيرا مطلقا فيلزم منه خلاف النص وعند السفوييم ان كلمة خير بمعنى افعل فيدل على تمام الخيرية ونفس الخيرية في كينونة العبد مع الحق والنهاية في كينونته مع الحق على الحقيقة فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعل على انهم مصيبون لا محالة الحق الذي هو حق عند الله تعالى اذا اجتمعوا على شيء وان ذلك الحق لا يعدوهم اذ الخطاب فان **قيل** الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد بوصف الخيرية والامر بالمعروف والمعلوم خلافه واذا لم يكن اجراؤها على الظاهر يحمل على ان المراد بعضهم وهو الامام المعصوم عندنا **قلنا** قيل المخاطب بقوله كنتم خير امة كل واحد من الامة لانه يلزم منه وصف كل واحد من الامة بانه خير امة والشخص الواحد لا يوصف بانه امة حقيقة

ولانه

كان عبارة عن وجود الشيء في
زمان ماض على سبيل الابهام ليس
فيه دليل على عدم سابق ولا على
انقطاع طارئ ومنه قوله تعالى
وكان الله غفورا رحيما ومنه
قوله عز وجل كنتم خير امة

ان يكون كل واحد

ولانه يلزم منه ~~وصف كل واحد من الامة بانه خير امة والشخص الواحد لا يوصف بانها~~ خير امة صحيح وهو مستحيل فتعين ان المخاطب مجموع الامة وكان هذا بمنزلة قول الملك لعسكره انتم خير عسكر في الدنيا تفتحون القلاع وتكسرون الجيوش فانه لا يفهم منه ان الملك وصف كل واحد من احاد العسكر بذلك بل يفهم منه انه وصف المجموع به بمعنى ان في العسكر من هو كذلك فكذا هاهنا وصف مجموع الامة بالخيرية بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى انه فيهم من هو كذلك كما في قوله تعالى اكرمهم موصوف به وهو كقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وكقول الرجل بنو هاشم حلماء واهل الكوفة فقهاء اي فيهم من هو موصوف بهذه الصفة او اكثرهم موصوفون بها **قوله** وقال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي خيارا اي صفة بالاسم الذي هو وسط الشيء ولذلك يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وقيل للخيار وسط لان الاطراف يتسارع اليها الخلل والاوساط محمية وقيل عدولا لان الوسط عدل بين الاطراف ليس الى بعضها اقرب من بعض والتمسك به من وجهين احدهما انه تعالى وصف هذه الامة بكونهم وسطا والوسط هو العدل الذي يقتضي بقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم وارضاهم قولا وقال الشاعر هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم فيقتضي ذلك ان يكون مجموع الامة موصوفا بالعدالة اذ لا يجوز ان يكون كل واحد موصوفا بها لان الواقع خلافه فوجب ان يكون ما اجمعوا عليه حقا لانه لو لم يكن حقا لكان باطلا وكذبا والكاذب المبطل يستحق الذم فلا يكون عدلا وهو معنى قوله وذلك اي كونهم وسطا يضاد الجور اي الميل عن سواء السبيل قال القاضي الامام الوسط في اللغة من يرتضى بقوله ويطلق الارتضاء في اصابة الحق عند الله تعالى لان الخطا في الحق مردود ومنهي عنه الا ان المخطئ ربما يعذر بسبب عجز ذو حرج في قدر طلبه الحق بطريقه الا ان يكون الخطا لعينه مرضيا عند الله تعالى فان **قيل** وصفهم بذلك لا يقتضي كونهم عدولا في كل شيء لان الوصف في جانب الثبوت يصدق في صورة واحدة فان من قلنا زيد عالم يقتضي كونه عالما بشيء ولا يقتضي كونه عالما بكل الاشياء ولئن سلمنا انه يقتضي كونهم عدولا في كل شيء فذلك لا يقتضي كونهم محقين في الاجماع فان الخطا ان كان معصية فهو من الصغائر لا من الكبائر فلا يقدح في العدالة **قلنا** انه تعالى عالم بالظاهر والباطن فلا يجوز ان يحكم بعدالة احد الا والمخبر عنه يكون عدلا حقيقة كالمزكي اذا اخبر بعدالة شاهد يقتضي ان يكون عدلا ظاهرا وهاهنا قد اطلق القول بعدالتهم فوجب ان يكونوا عدولا في كل شيء وان الخروج عليهم لخطا فيما اجمعوا عليه لانه نوع من الكذب وهو مناف للعدالة المطلقة الحقيقية بخلاف شهود الحاكم حيث يقتصر على عدالتهم ويجوز بشهادتهم مع جواز الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطا في شهادتهم لانه لا سبيل له الى معرفة الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء او انا هذا بهذا اخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لا يسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لا يحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلامهم يشتمل على الكذب فيما يشهدون

شاهد لهم

فدل على انه تع علم انهم لا يتعمدون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم فان قيل المراد به شهادتهم
في الاخرة على الامم بان الانبياء قد بلغوا اليهم الرسالة على ما نطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا
صدقة في شهادتهم في الاخرة لا فيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا في الاخرة لا في الدنيا
لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل قلنا لا تفصيل في الاية بين شهادة
الدنيا والاخرة وكذا لم يذكر المشهود به في الاية وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في
قولك فلان يعطي ويمنع فيكون الاية متناولة لشهادة الدنيا والاخرة ومن شهادتهم حكمهم
فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تع فيجب ان يكونوا صادقين
فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة كما قالوا لقال سيجعلكم امة وسطا كيف وجميع
الامم عدول في الاخرة فلا يبقى في الاية تخصيص لانه مجازهم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا
اشار الشيخ رحمه الله بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة يعني اذا كانت
شهادتهم معتبرة في الدنيا والاخرة ينبغي ان يكون قولهم حقا لا محالة فان قيل انه تع
كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله تع يا اهل الكتاب لم تصدون
عن سبيل الله من امن تبغونها عوجا وانتم شهداء ثم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا
اجماع اهل القبلة قلنا معناه انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به وليس
اليوم حجة لكفرهم على ان المراد بالاية انهم شهداء بما فيه من نبوة محمد عم فكتموه لا انهم شهداء بالحق
فان قيل اريد بالمراد من قوله تع وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبي عم الى يوم القيامة
فلا يتصور احاطة علمنا باجماع كل من صدق النبي عم وان كان المراد من وجد في زمان
نزول الاية فينبغي ان لا يكون الاجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول
الاية ودوام على ذلك القول قلنا لما وصفهم الله تع بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا
قبول قولهم في ذلك فلا يجوز ان يعتبر فيهم ما يؤدي الى سد باب الوصول الى شهادتهم
فيكون المراد بالاية اهل كل عصر على ما مر بيانه او عند جماعة من المحققين منهم الشيخ
ابو منصور وصاحب الميزان في اثبات كون الاجماع حجة بقوله تع يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به انه تع امر بالكون مع الصادقين
والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور ثم لا يجوز ان يكون معناه امرا بالمتابعة
في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الاية فيلزم منه الاجمال او التعطيل ثم نقول
ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته في كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم
والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا قدرة الا
بمعرفة اعيانهم ونحن نعلم بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين الذين
امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة ودل ذلك على ان الاجماع حجة قوله

(هامش: اهل)

(هامش: اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم الامر بمتابعة كل المخبرين اذ كل واحد منهما صادق في بعض الامور)

وقال

وقال النبي عم لا تجتمع امتي على الضلالة هذا من الحجج المتعلقة بالسنة في اثبات كون
الاجماع حجة وهي ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير
هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول عم بعصمة هذه الامة عن الخطاء بالفاظ
مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وانس وابن مسعود وابي سعيد الخدري
وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم رضي الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عم
لا تجتمع امتي على خطاء ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تجتمع امتي على الضلالة
او على ضلالة سألت ربي ان لا تجتمع امتي على ضلالة فاعطانيه وروي على خطاء يد الله على الجماعة
لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي ولا على خطاء عليكم بالسواد الاعظم يد الله على الجماعة ولا
يبالي بشذوذ من شذ من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه من خرج من
الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يخرج الدجال
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله ثلاث لا يغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصيحة
لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم من سره بحبوحة الجنة فليلزم
الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد لا تزال طائفة من امتي على الحق لا يضرهم من ناواهم
اي عاداهم الى يوم القيامة وروي لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله ستفترق امتي كما ذكرنا في اول باب
الافتراق الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة الى غيرها من الاحاديث من اهل النقل من سلف الامة وخلفها
من موافقي الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه ثم الاستدلال بهذا الدليل من
وجهين احدهما حصول العلم الضروري فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضروري
بان قصد رسول الله عم من جملة هذه الاخبار وان لم تتواتر احادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها
عن الخطاء كما علم بالضرورة شجاعة علي وجود حاتم وخطابة حجاج مع ان احاد ما نقلت عنهم وثبت بها حصول
العلم الاستدلالي وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها
في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها وانكار الى زمان المخالف والعادة ماضية باحالة اتفاق مثل
هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم على كونها
على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم
على الكتاب والسنة من غير ان يظهر احد منهم فساده وابطاله واظهار النكير فيه واعتراض عليه
ومن اطرافها انه ما خالف واحد منهم مقالة واحد بانه تجهيل العادة اذ الاجماع من اعظم
اصول الدين فلو خالف فيه مخالف لاشتهر ولم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين وحد
الشرب وغيرهما فكيف يندرس في اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطاء في نفيه
او اثباته الا ترى انه اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وكيف اختفى خلاف الامامية من اصحابنا بنوع
فان قيل ان في هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر والخبر على صحة الاجماع

(هامش: التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى يومنا هذا لم يدفعها احد)

(هامش: وفطانة)

(هامش: لم)

واجيب بانا اسندنا الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة
مع ان العادة تقتضي انكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة
كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع والعادة اصل يستفاد منها معارف بها نعرف بطلان دعوى
معارضة القران وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك والثالث انهم اثبتوا الاجماع بنحو
واجيب بان من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم بها من عرض لمن يخالف الجماعة
دليلا على الاتباع لما كان بها والرابع لو كانت معلومة الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق
صحتها دفعا للشك والارتياب واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون
الطرق قرائن واحوال لا تدخل تحت الحكاية وذلك ضروري على ان اتصال الحال بنفي الخطا عن
الامة ويكون القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكي ما نطق لما حاد احاد الاخبار فاكتفوا بعلم الامة
بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل مقطوع به والخامس ان المراد بالضلال في قوله لا تجتمع
امتي على الضلالة الكفر والبدعة وقولهم على الخطا لم يتواتر وان صح فالخطا عام يحمل على
الكفر ودفع بان اللفظ لا ينبئ عنه ولو كان [illegible] منهم على الغير وان
في منع الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر
فقد انعم بها في حق علي وابن مسعود وابي وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من
احاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصية للامة فدل على انه اراد ما لا يعصم عنه الاحاد من سهو
وخطا وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي عليه السلام في العصمة عن الخطا في الدين
والشيخ اجاب عن هذا السؤال بقوله عموم النصوص يمنع الضلال كله في الايمان
والشرائع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرائع والعمل
الكلام العام اجراؤه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل السادس ان اسم الخطا
على بعض انواعه من الشهادة في الاخرة [illegible] يوافق النص المتواتر ودليل العقل دون ما
يكون بالاجتهاد والقياس واجيب بان [illegible] الامة [illegible] التفصيل لان ما دل
الدليل على [illegible] دل على نوع اخر فاذا لم يكن في النص ثبت تخصيص
بالضلال ثم هذه الاخبار [illegible] وردت [illegible] الامة والحث عليها والزجر عن
المخالفة فلو لم يكن الخطا محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب الاتباع
فيه يجوز غير معلوم وكذلك [illegible] تخصيص الامة بما ظهر منه [illegible]
احاد الناس في هذه العصمة عن بعض انواع الخطا اذ ما من شخص [illegible] الا
يعصم عن الخطا في بعض الاشياء وبهذا خرج الجواب [illegible] قولهم الامة [illegible] عن كل من امن
به الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطا والضلال عليهم لان
المقصود لما كان من هذه الاخبار الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم [illegible]

من الامة على كل من امن بالله واليوم الاخر الى يوم القيامة اذ لا زمن لاحق فيها **قوله** واما المعقول فلما
وهو ما ذكره الميزان في انه ثبت بالدليل القطعي ان لا نبي بعد خاتم النبيين وشريعته دائمة
الى قيام الساعة ومن [illegible] حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت
الامة على حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته في بعض الاشياء فلا يكون
شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون
الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال ولا يقال ان الاجماع
يكون في حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدي الى انقطاع الشريعة لانا نقول
انا نعمل بالقياس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهرا وعلى الاحتمال الخروج للحق عن اقوال
اهل الاجتهاد [illegible] خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا
عليه لم يجب العمل بما هو باطل [illegible] لم يكن شريعة النبي عليه السلام [illegible] في الحال
شريعته [illegible] ذلك الحكم ابتداء **فان قيل** لا نسلم انه يلزم منه
انقطاع الشريعة لان الحكم الذي اجمعوا عليه ان كان ثابتا في الشرع قبل الاجماع
بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى ذلك النص ولا اثر للاجماع في اثباته
وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولا له لانه انما يتناول الاحكام
الموجودة في الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده فلا يلزم من انتفائه انقطاعها
على انا ان سلمنا انه دخل تحت هذا النص لا يلزم من انتفائه انقطاع اصل الشريعة
لبقاء امهات الاحكام كما لا يلزم من عدم مقتضى الاجماع عدم الشريعة **قلنا**
جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها
بمعانيها المعينة لان البعض كان خفيا فظهر بالاجتهاد لا انه ثبت بالاجتهاد فان
القياس مظهر للحكم لا مثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب
لبقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص وقولهم لا يلزم من
انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة قلنا ان الشريعة اسم لجميع ما اتى به النبي عليه السلام
والكل ينتفي بانتفاء بعضه الا ترى ان الشرائع الماضية نسخت بهذه الشريعة
بالاتفاق وليس ذلك الا نسخ بعض احكامها [illegible] فيؤدي الى انقطاع بعض
احكام الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة **قوله** والمراد
بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الاسم يتناول امة المتابعة دون
امة الدعوة واهل الاهواء الذين هم منكرو الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار
دون امة المتابعة [illegible] اصابة الحق [illegible] حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لا
يثبت حالة الانفراد وذلك [illegible] غير موجب للنقض فاذا انضم

م ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم

م احترز عما قال البعض المراد من الطائفة المعتدة حجة الاجماع لا [illegible] فقال المراد من الامة [illegible] المعتدة [illegible]

الدموع اخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه يكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي
يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض وذلك اي قضاء القاضي انما جعل موجبا دليل الاجتهاد
لاجل صيانة القضاء الذي هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة
لاجل صيانة اصل الدين كان اولى وهو اي اصل الدين اختلاف الشرائع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم
يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعتنا هذه فلا يجوز عليها النسخ بل هي
شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ثم اجاب عن
كلامهم فقال وانكر المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد ما لا يتم به الافراد
كالافراد لا يقدرون على حمل ثقيل واذا اجتمعوا قدروا عليه واللقمة الواحدة لا تكون مشبعة
واذا اجتمع اللقمات تصير مشبعة وخبر الواحد لا يكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين
على نقل يصير موجبا له والكلمة الواحدة بل الاية الواحدة من القران لا تكون معجزة واذا اجتمعت
الايات صارت معجزة قال ابو الحسين البصري في جواب المستدل ان كل واحد من
الامة يجوز ان يكون مخطئا في القول الذي اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئة معه ويخف
نقول كذلك وانا نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطا اذا انفرد واذا اجتمع مع كافة
الامة لم يكن قوله خطا ولم يكن [illegible] ليس بممتنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظيره ما ذكرنا ان
كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود في الموضع الفلاني واذا اجتمعوا في موضع اخر لم يكونوا
سودا باسرهم ولو عددت الايات وتكلم الجواب عن بقية كلامهم في اول باب الاجماع قوله
فيكفر جاحده في الاصل اي يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة
اما من انكر تحقق الاجماع في حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذي اختلف
فيه فلا واعلم ان العلماء بعدما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظني كالاجماع السكوتي والمنقول
بلسان الاحاد غير موجب للكفر اتفقوا على ان الاجماع عند من جعله ظنية ما انكار حكمه لا يوجب
الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس وذكر [illegible] في تصنيف له [illegible]
ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الايات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما دل عليه
هذه العمومات لا يكفر اذا كان الانكار لتاويل ثم يقولون الحكم الذي دل عليه الاجماع
مقطوع به ومخالفه كافر فكانهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة وبعضهم
جعله موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كاية من الكتاب قطعية الدلالة او خبر متواتر
قطعي الدلالة فانكاره يوجب الكفر لا محالة ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه
مما اشترك الخاصة والعامة في معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج و
الصيام وازمانها ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه
صار بانكاره جاحدا لما علم من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام

وان

وان كان مما تفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المراة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطء قبل
الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بني الام بالجد ومنع توريث القاتل لم يكفر
منكره ولكن يحكم بضلاله وخطائه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متاول حيث
جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على ما مر بيانه والتاويل مانع من الاكفار كتاويل اهل الاهواء
النصوص القاطعة وشيخ هذا التفصيل ان يعجب من قال بالقول الاول عن الفقهاء ليس في
محله فانهم ما حكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه ثم قوله
فيكفر جاحده في الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اي يكفر جاحد الاجماع الذي
ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلا شبهة ويحتمل
ان يكون اشارة الى القول الثاني اي يكفر جاحد الاجماع المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد
من الصحابة فانه بمنزلة الاية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته لا شبهة لهم على اهل المدينة
وعترة الرسول ويضلل جاحد اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار واذا صار
الاجماع مجتهدا اي مختلفا فيه كان كالصحيح من الاحاد يعني العاري عن شرط [illegible] بان يكون مخالفا
للاصول وهذا كله اذا بلغ الينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الاحاد فبيانه قوله
والنسخ في ذلك اي في الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعي بالقطعي ولا يجوز بالظني وجاز
نسخ الظني بالظني والقطعي جميعا فلو اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة
يجوز ويكون الثاني ناسخا للاول لكونه مثله ولو اجمع القرن الثاني على خلافه لا يجوز لانه لا يصلح
ناسخا للاول لكونه دونه ولو اجمع القرن الثاني على حكم ثم اجمعوا بانفسهم او من بعدهم على
خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخا له ثم انما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينتهي مدة
حكم ثبت بالاجماع ونظهر ذلك [illegible] اهل الاجتهاد في اجماعهم على خلاف الاجماع الاول
كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول [illegible] ان مدة ذلك الحكم قد انتهت [illegible] زمان
الوحي قد انقطع بوفات النبي عليه السلام فلا يجوز بعده نسخ شيء لانا نقول زمان نسخ ما ثبت بالوحي
قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحي وذلك غير متصور بعده فاما زمان نسخ ما ثبت
بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه وهذا مختار الشيخ واما
جمهور الاصوليين فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ومنسوخا على ما مر بيانه في باب
تعيين الناسخ والله اعلم بالصواب

باب بيان سببه

اي سبب الاجماع وهو نوعان الداعي اي السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم
عليه والناقل اي السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر الذي ينقل الاجماع الينا
ويكون الاسناد مجازا ويجوز ان يكون [illegible] النقل والناقل المعرف اي النقل الذي نعرف به
الاجماع وانما سماه سببا لان الاجماع ثبت في حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فتكون

مواضع صيانة اصل الدين

حشية

اختلفوا في التكفير بجحد الاجماع القطعي كاجماع الصحابة بلا نقل المخالفين لم يعلم موجبا للتكفير

الثاني ج

الى الخبر

الغلط بتوفيق الله تعالى واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد اجماع الا عن مأخذ ومستند لان اختلاف
الاراء والهمم يمنع عادة عن الاتفاق على شيء الا عن سبب يوجبه ولان القول في الدين بغير دليل خطأ
اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لا يتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شيء من غير دليل
لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قادح في الاجماع وجاز قوم انعقاد الاجماع عن غير دليل بان
يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بدرك مستندا لهم
بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر
الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل وبان الاجماع حجة في نفسه فلو لم ينعقد الا عن
دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق لكون الاجماع حجة فائدة وبان الاجماع عن غير دليل
قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اي التعاطي واجرة الحمام وذكر ذلك فاسد لان اهل الاجماع
لا يكونون اعلى حالا من الرسول عليه السلام ومعلوم انه لا يقول الا عن وحي ظاهر او خفي او عن استنباط من
المنصوص عليه فالامة اولى ان لا يقولوا الا عن دليل ولان الاجماع لا يصدر الا عن العلماء
واهل الديانة ولا يتصور منهم الاجماع على حكم من احكام الدين جزافا بل بناء على ضرب
سمعي او معنى من النصوص او موهم تراه يدل على الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة
فهو عادة اهل البدع والالحاد وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق في الاجماع فائدة لانه
يقتضي ان لا يصدر الاجماع عن دليل واحد لا نقول اذ الخلاف في ان الدليل ليس بشرط
لا ان عدم الدليل شرط على ان فيه فوائد وهي سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية
دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق واما ما ذكروا
من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ما وقع الا عن دليل الا انه لم ينقل الينا
استغناء بالاجماع عنه واذا ثبت انه لا بد للاجماع من مستند فمن ذلك المستند يصلح ان يكون
دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما يصلح ان يكون دليلا قطعيا
مثل نص الكتاب والخبر المتواتر وذهب داود الظاهري واتباعه والشيعة ومحمد
بن جرير والقاشاني من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لا يكون الا دليلا قطعيا ولا
ينعقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس
لا يوجبان العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما ما يوجب العلم قطعا اذ الفرع لا يكون
اقوى من الاصل كما ذكر في الاختلاف في الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام
الشيخ ايضا ولكن المذكور في عامة الكتب انهم وافقونا في انعقاد الاجماع عن خبر
الواحد لكن اختلفوا في انعقاده عن القياس ووجهه ان الناس مختلفون على همم متفاوتة
واراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شيء الا بجامع جمعهم عليه وكلام من التزموا
طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا واما الاجتهاد بالرأي مع اختلاف الدواعي فلا

يصلح

مدرك

اطلاق

فلا يصلح جامعا ولان الاجماع منعقد على جواز المخالفة للمجتهد فيما اجتهد فلو انعقد
الاجماع عن اجتهاد لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق ولان الاجماع لا يكون الا باتفاق اهل
العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فلا يتصور انعقاد الاجماع مستندا
الى القياس حجة للجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد والقياس امر لا يستحيله
العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التي توجب كون الاجماع حجة لا تفصل بينهما
اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظنيا فوجب القول به وان التجويز اشتراط الدليل
القطعي لانه يكون تسليما انها من غير دليل وهو فاسد كيف وقد وقع الاجماع عن خبر
الواحد والقياس مثل اجماعهم على وجوب الغسل مستندا الى حديث عائشة
رضي الله عنها في التقاء الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض
مستندا الى ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يقبضه
ومثل اجماعهم على امامة ابي بكر رضي الله عنه مستندا الى الاجتهاد وهو الاعتبار
بالامامة في الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا
واجماعهم في زمن عمر رضي الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين مستندا الى حد القذف
من حيث قال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه هذا احد واقل الحد ثمانون وقال علي
رضي الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين
ثم اجاب الشيخ عن كلامهم بقوله وهذا اي اشتراط جامع لا يحتمل الغلط باطل
لان ايجاب العلم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل دليله اي مستنده
ليشترط قطعيته بل ثبت من قبل ان الاجماع كرامة هذه الامة والاستدلال بحجة
الله تعالى في الاحكام الى اخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اي جادة الطريق
المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعاني لا تفصل بين ان يكون مستنده قطعيا
او غير قطعي وقوله ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا يوهم
بظاهره ان الاجماع عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعي كما ذهب اليه البعض
على ما نص عليه في الميزان لان الجامع لو كان قطعيا لم يبق في انعقاد الاجماع
فائدة لان الحكم والقطع بصحته ثبتا بذلك الدليل فلم يبق للاجماع فائدة في اثبات
شيء فيكون لغوا بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظنيا لان اصل الحكم ان ثبت
به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيه فائدة وصار بمنزلة دليل ظني
تايد باية من الكتاب او بالعرض على الرسول والتقرير منه على موجبه ولان
الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لا يكون فيها دليل قطعي
الظهر والى العمل بدليل يحتمل الخطأ وحينئذ يجوز خفاء الحق عن جميعهم وقد

عنا فساده والحاجة انما تمس بها اذا كان دليله قطعيا فلا ينعقد فيما لا حاجة فيه
لان الشرع لا يرد بما لا فايدة فيه ولكن مذهب الشيخ كمذهب العامة في صحة
انعقاد الاجماع عن اي دليل كان ظنيا او قطعيا لانه لما انعقد به كان مؤكدا لموجبه بمنزلة
ما لو وجد في حكم نصان قطعيان من الكتاب او نص من الكتاب وخبر المتواتر فكان
معنى قوله ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لم يشترط ان يكون الجامع دليلا قطعيا
بحيث لو لم يكن غيره كان الاجماع لغوا لعدم افادته امرا مقصودا في صورة اذ
التاكيد ليس مقصودا اصليا بخلاف ما اذا لم يشترط ذلك لانه يفيد القطع
ان صدر عن ظني والتاكيد ان صدر عن قطعي قال شمس الائمة رحمه الله فمن
يقول بانه لا يكون صادرا الا عن دليل موجب للعلم فانه يجعل الاجماع لغوا
وانما ثبت العلم بذلك الدليل فهو ممن ينكر كون الاجماع حجة اصلا سواء وقولهم
الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد مسلم اذا لم يوافقه مجتهد واعصر اما
اذا وافقه فلا نسلم لهم وجود نقلا ، القياس مانع من انعقاد الاجماع عن القياس
مطلقا بل بعد وقوع الخلاف فيه وهو مسلم قال شمس الائمة كان في الصدر
الاول اتفاق على استعمال القياس وكونه حجة وانما اظهر الخلاف بعض اهل الكلام
ممن لا بصر له في الفقه وبعض المتاخرين ممن لا علم له بحقيقة الكلام الاحكام واولئك
لا يعتد بخلافهم ولا يوانسون بوفاقهم وما يتعلق بهذه المسالة ان الاجماع اذا انعقد
بدليل يكون منعقدا على الدليل الموجب للحكم عند بعض الاشعرية وعند اكثر
الفقهاء والمتكلمين يكون منعقدا على الحكم المستخرج من الدليل لان الحكم هو المطلوب
ولاجله انعقد الاجماع فيكون منعقدا عليه ويبتنى عليه ان الاجماع المنعقد على
موجب خبر من الاخبار يدل على صحة الخبر عند الفريق الاول اذا علم انهم
اجمعوا لاجله وعند الجمهور لا يكون دليلا على صحته وانما يدل على صحة الحكم فقط
لان لصحة الخبر طرقا مخصوصة في الشرع ومن النقاد من يطلب صحته وعدم صحته
من ذلك الطرق قوله واذا انتقل اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الآحاد وجواب
اذا قوله كان هذا اي انتقاله بالافراد كنقل السنة بالآحاد ووقع في بعض
النسخ وكان بالواو وليس بصحيح واختلف في الاجماع المنقول بلسان
الآحاد بعد ما اتفقوا انه لا يوجب العلم انه هل يوجب العمل ام لا فذهب
اكثر العلماء الى انه يوجب العمل لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول عم ثم اذا
نقلت السنة الينا بطريق الآحاد كانت موجبة للعمل ~~الاجماع حجة قطعية~~
مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالآحاد وذكر الشافعي بل الراجعة الى السنة
في

في قوله وهو نقل الى آخره على تاويل الحديث او قول الرسول عم فهذا ان الاجماع او انتقال
الاجماع مثله اي مثل الحديث او مثل انتقال الحديث وقال بعض اصحاب الشافعي
منهم الغزالي انه لا يوجب العمل وهكذا نقل عن بعض اصحابنا ايضا لان الاجماع دليل
قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت
قاطع والجواب انا لا نسلم انه ثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته بل
يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوت مثله بنقل الواحد غير مستبعد كخبر الواحد
ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة وهي اجماع الصحابة
ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا اجماع ولا نص يدل على وجوب العمل به فلو
ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول
الشريعة لانه نصب شرع بالراي ولا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به
ثابتا بطريق الاولى بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر
الذي تخللت واسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع
الذي لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال
الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون واذا ثبت وجوب
العمل به في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط لعدم القائل
بالفصل قوله مثل قولهم عبيدة عبيدة السلماني بفتح العين وكسر الباء وفتح
السين وسكون اللام وهو ابو مسلم عبيدة بن قيس بن سلام او عمرو منسوب
الى سلمان حي من مراد واصحاب الحديث يفتحون اللام وهو من اصحاب
علي وابن مسعود رضي الله عنهم اسلم قبل وفاة النبي عم بسنتين ولم يره وسمع عمر وابن
الزبير رضي الله عنهم ونزل الكوفة فروى عنه الشعبي والنخعي وابن سيرين
وغيرهم ومات سنة اثنتين او ثلاث وسبعين من الهجرة وسئل ابن مسعود
عن تكبير الجنازة يعني سئل عنه ان تكبيرات الجنازة اربع او خمس او سبع او
تسع كما جاءت به الآثار فقال كل ذلك قد كان في اخره ثم رجع الى اصل الكلام وهو
ان الاجماع حجة فقال ومن انكر الاجماع اي انكر كونه حجة فقد ابطل دينه لان مدار اصول
الدين على الاجماع اذ المعرفة بالقرآن واعداد الصلوات والركعات واوقات
العبادات ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا باجماع المسلمين على
نقلها فكان انكار الاجماع مؤديا الى ابطالها الا ان لهم ان يقولوا لم يثبت اصول
الدين بالاجماع بل بالنقل المتواتر والفرق ثابت بين النقل المتواتر والاجماع فان
النقل موصل الينا ما كان ثابتا والاجماع يثبت ما لم يكن ثابتا فلا يلزم من انكاره ابطال الدين

الدين بل يلزم منه عدم ثبوتها به وذلك لا يمنع من ثبوتها بدليل آخر واذ قد عرفنا
بتوفيق الله تعالى وانعامه وتأمله واكرامه عن بيان الاصول الثلاثة وتحقيق
معانيها وتأسيس قواعدها وتمهيد مبانيها وتوضيح مسائلها المشكلة وتنقيح دلائلها
المعضلة فلنشرع في شرح الاصل الرابع الذي هو ميزان عقول اولي النهى وسواد
عيون ذوي الحجى به يعرف قدر الحذاقة والفطانة ويسبر غور الفقاهة والدراية
وفيه بحار العقول والافهام ومزلة الاغلاط والاوهام كاشفين النقاب عن
عرائس غرائبه وحقائقه رافعين الحجاب عن اسرار لطائفه ودقائقه حامدين
الله تعالى على افضاله ومصلين على سيدنا محمد وآله بسم الله الرحمن الرحيم

باب القياس

قوله لان الكلام لا يصح الا بمعناه اثبات الشيء لا يمكن الا بعد معرفة معناه فاذا لم يكن للفظ معنى
لا يكون مفيدا واذا لم يكن مفيدا كان مهملا وصار كالحان الطيور وقوله وجب اي على تقديم
الا بعد شرطه لان الشيء ما يتوقف وجوده عليه فلا يتصور وجود المشروط الا بعد وجود
الشرط الا ترى ان الصلوة لا تصح الا بعد تحصيل الطهارة والنكاح لا يصح الا بعد
احضار الشهود فلهذا قدم ذكر الشرط على الركن وتقوم الا بركنه لان ركن الشيء
نفس ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته فلم يكن بد من معرفته وثم بشرع
الا لحكمه اذ الشيء انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك
انما يكون بحكمه ثم السبيل الى الدفع اي لم يبق بعد تحقق هذه الاربعة الا الدفع فكانت
معرفته موخرة عن معرفة الجميع قوله للقياس تفسير هو المراد بظاهر صيغته اي
معنى لغوي يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي معنى
تدل صيغته عليه باعتبار معناها لا بظاهرها ومثاله اي مثال القياس على التفصيل
الذي قلنا الضرب فان له تفسيرا هو المراد بظاهره وهو ايقاع الخشبة على جسم
ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فيتناول الغض والخنق ومد الشعر في قول الرجل والله لا
اضربك فلانا معناه لا بظاهره وصورته كما يتناول الضرب والشتم معناه
وهو الايذاء لا بصورته ومثال آخر قوله تعالى وذروا البيع فان ترك البيع تفهم من معناه
حتى يحرم عليه الاشتغال بالشراء وسائر الاعمال التي تمنع عن السعي قوله اما
الثابت بظاهر صيغته فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقاس
الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين
يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل
بالنعل اي احذها اي سوها بصاحبتها ومنه يقال فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان

اي

صح يفهم من ظاهره وتركه واشتغل عن السعي

اي يساويه ولا يساويه ومنه قول الشاعر خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفيه لا يقاس بكا
واليه اشار الشيخ بقوله وذلك اي التقدير ان يلحق الشيء بغيره فتجعل مثله ونظيره وكان
غرضه من هذا الكلام ان التقدير في المعاني والاحكام يكون بالحاق الشيء بغيره ليجعل الشيء
الملحق نظير الملحق به في الحكم الذي وقعت الحاجة الى اثباته واسم الفعل هو ثبت سماعي
الا ان الشيخ ذكر صيغة نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان في الشرع
جعلت كلمة على فقيل قاس عليه لتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا
للاثبات ابتداء قوله وقد يسمى ما يجري بين اثنين من المناظرة قياسا لان كل
احد يقيس على اصله ويسعى ان يجعل جوابه في الحادثة مثلا لما اتفقا على كونه اصلا بينهما
كالحنفية في مناظرة الشافعي يسعى في الحاق الفصد والحجامة بالسبيلين وصاحبه
يسعى في الحاقهما بالقيء القليل وهو اي هذا القياس الذي اطلق على المناظرة مصدر قايسته
مقايسة وقياسا والمصدر قاس قيسا وقد يسمى هذا القياس اي القياس الشرعي الذي
يجري في المناظرة نظرا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب فانه يعني
بنظر القلب عن اوصاف فيكون قوله هذا احترازا عن القياس اللغوي
والعقلي وقد يسمى اي القياس اجتهادا مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
ايضا لان الاجتهاد القلب اي بذل المجهود يحصل هذا المقصود وذكر في التقويم
انه اختلف في الاجتهاد فقال بعضهم هو غير الاجتهاد والقياس واحد ونسبه الى الشافعي
وقال اشار اليه في كتاب الرسالة واما الذي عليه جمهور الفقهاء وهو ان
الاجتهاد اعم من القياس لان القياس يفتقر الى الاجتهاد وهو من مقدماته وليس
الاجتهاد يفتقر الى القياس وحده هو بذل المجهود في طلب الحق بقياس وغيره وقيل
هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه والقياس هو الجمع بين الاصل
والفرع قال ولهذا ذكر في باب الاجتهاد حمل المطلق على المقيد وترتيب
العام على الخاص وامثال ذلك وليس شيء من هذا بقياس قوله واما المعنى
الثابت بدلالة صيغته وهو انه مدرك من احكام الشرع وذكر لان معناه اللغوي لما
كان جعل الشيء مثال الآخر ومساويا له لزم ان يكون نوع من حكم الشرع لان ما
الاصل فيه اذا صار مساويا للمنصوص عليه في المعنى الذي ترتب الحكم عليه ثبت
ذلك الحكم فيه لا محالة فكان مدركا من مدارك احكام الشرع اي موضع درك
والدرك هو العلم وفي تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يوقف به على الحكم لانه
مشبه له كالدخان يوقف به على وجود النار لان ثبت وجودها ومفصل من
مفاصله اي موضع فصل فانه يفصل به الخصومة بين المتنازعين او يقطع كما يقطع

يعتبر هاهنا الحجة او يتفصل به بين الحلال والحرام والجواز والفساد كما يتفصل بسائر
ادلة الشرع ولم يذكر الشيخ تحديد القياس واختلفت عبارات الاصوليين في ذلك فقيل
هو تعدية الحكم المسكوت عنه الى المنطوق به وهو فاسد لكونه غير مانع لدخول دلالة النص
فيه وهي ليست بقياس وغير جامع لخروج القياس العقلي عنه وقيل هو تعدية
حكم الاصل بعلته الى الفرع هو نظيره وهو فاسد ايضا لعدم اشتماله على قياس
المعدوم على المعدوم فان الاصل والفرع امران وجوديان اذ الاصل اسم
لما بني عليه غيره والفرع اسم لما بني على غيره والمعدوم ليس بشيء ولان حمل
الاصل وعلته من اوصافه والاصل على الاوصاف الحقيقة الثابتة مثل [illegible]
يحمل علته في الفرع والمنقول عن الشيخ ابي منصور رضي الله عنه انه ابانة
مثل احد المذكورين بمثل علته في الاخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله تع وذكر مثل الحكم ومثل
العلة احترازا عن لزوم القول باستعمال الاوصاف فانه لو لم يذكر
لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين
وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب
الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب
واداء الواجب ومختار القاضي الباقلاني والغزالي وعامة اصحاب الشافعي
انه حمل معلوم على معلوم لاثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات
حكم او صفة او نفيهما عنهما قال الغزالي وانما قيل حمل معلوم على معلوم ليشمل
القياس بين المعدومين ولو قيل حمل شيء على شيء لتناول الموجود دون المعدوم
اذ المعدوم ليس بشيء وكذا لو قيل حمل فرع على اصل لان هذا اللفظ لا ينبئ عن
المعدوم وان كان لا يستعمل طائفة عليه تسامحا وقيل ما والحكم قد يكون اثباتا ونفيا
وكذا الجامع قد يكون حكما وصفة وكل واحد منها قد يكون نفيا واثباتا والاعتراضات
الواردة على هذا الحد [struck-through text] مع اجوبتها
مذكورة في كتبهم فليطلب فيها قوله وهو حجة اي ما ذكرنا انه مدرك من احكام
الشرع ومعصلا امر مبهم لا يعقل الا بالبسط وعبارة شمس الائمة وانما يتبين
هذا اي كونه اي كونه مدركا ببسط الكلام وبيان ذلك اي بيان كونه مدركا
ومعصلا ان الله تع كلفنا العمل بالقياس كما نطق به النصوص بطريق قطعي
يعني للقياس على مثال العمل بالشهادات في خصومات العباد ويعلو على نحو
كلفنا العمل بقوله وصفه فجعل الاصول وهي النصوص شهودا اي بمنزلة شهود على حقوقه

حكم و

واحكامه بمنزلة الشهود في حقوق العباد وبمعنى النصوص بمعنى شهادتها اي معناها الذي
تعلق الحكم به لا المعنى اللغوي وفسره بقوله وهو العلة الجامعة دفعا لتوهم المعنى اللغوي ولا
بد من صلاحية الاصول اي الشهود [illegible] اي الصلاحية على ما [illegible] الصلاح كونها اي الاصول
صالحة للتعليل بان لا يكون النص الذي هو اصل معدولا به عن القياس او مخصوصا
بحكم بنص آخر كما سيأتي بيانه ولا بد من صلاحية الشهادة اي شهادة النص بان
يكون المعنى الدال على الحكم ملائما اي موافقا لتعليل السلف غير جائز عن نهجهم
كما لا بد من صلاحية شهادة الشاهد بان يشهد بلفظ خاص بقوله اشهد حتى لو قال
اعلم او اتيقن او احلف لا يكون شهادة وعدالته اي عدالة لفظ الشهادة وهو كونه صدقا
واستقامته اي مطابقته للحكم المطلوب من الشهادة وهي ان يكون موافقا لدعوى
المدعي حتى لو ادعى الف دينار وشهد بالف درهم لا يصح وان كان صدقا
لعدم المطابقة فكذلك هذه الشهادة اي مثل شهادة الشاهد هو في الشهادة
التي يجب قصدها فكما لا بد من الصلاحية والعدالة والاستقامة هناك لا بد منها
هاهنا ايضا فصلاحية هذه الشهادة بالملائمة كما قلنا وعدالتها بالتاثير واستقامتها
بمطابقتها للحكم المطلوب وخلوها عن فساد الوضع ونحوه ولا بد من مقضي عليه
وهو القلب بالعقد ضرورة والبدن بالعمل اصالة لان المقصود من القياس هو العمل
بالبدن دون العلم لانه لا يوجب العلم وكان البدن اصلا في ايجاب العمل
عليه لان صحة العمل لما كانت مبنية على الاعتقاد وجب على القلب العقد
ضرورة وهذا اذا احتج بنفسه فان احتج غيره فالمقضي عليه ذلك الغير فانه يلزمه
الانقياد والتسليم له ولا بد من حكم هو بمعنى القاضي وهو القلب فان القلب
يحكم بعد فهمه تاثير وصف في حكم بثبوت ذلك الحكم بناء عليه كالقاضي في الخصومات
يقضي بعد فهمه الشهادة بثبوت المشهود به بناء على الشهادة فان قيل
قد صار القلب محكوما عليه فيما اذا احتج بنفسه فكيف يصلح حاكما لعدو منهما
تباين قلنا قد ذكرنا ان المحكوم عليه هو البدن حقيقة وقصدا والقلب صار مقضيا
عليه بطريق الضمن والضرورة وذلك غير مانع من كونه حاكما كالقاضي اذا قضى
بثبوت الملك للمدعي بعد ظهور الحجة صار المدعى عليه مقضيا عليه قصدا وصار
نفسه مقضيا عليه ضمنا حتى امتنع من دعواه لنفسه بعد ما حكم به للمدعي
وكما لو قضى بثبوت رمضان بينة يصير العامة مقضيا عليهم قصدا ونفسه مقضيا
عليه ضمنا حتى وجب عليه الصوم ايضا لانه مثل العامة في وجوب التكليف
واذا ثبت ذلك فخطر انما القياس بشرائطه [illegible] للمشهود عليه ولا بد من الدفع كما في سائر

الشهادات لأن تمام الإلزام يتبين بالعجز عن الدفع وذكر الإمام العلامة شمس
الدين الكردري مثاله لأهل الجملة فقال الخارج من غير السبيلين ناقض للطهارة
والشاهد قوله أو جاء أحد منكم من الغائط وصلاحيته للشهادة كونه غير
مخصوص بنص آخر وشرطها دنو النص وصفي النجاسة والخروج على الانتقاض وعدالة
الوصفين ظهور أثرهما في غير موضع النص بالاتفاق كوجوب غسل موضع النجاسة
إذا انفصلت عن المخرج وانتقاض الطهارة بالخارج من السبيلين والطالب هو القايس
والمطلوب انتقاض الطهارة والحكم الغالب والمحكوم عليه البدن أو أصحاب
الشافعي فليس بعد هذه الجملة إلا أن يعارضه نفسه أو الخصم بأن هذا وإن
دل على الانتقاض إلا أن دليلا آخر يمنع عنه وهو أن النبي عليه السلام قاء فلم يتوضأ واحتجم فلم
يتوضأ وأمثاله **قوله** هذا أي ما ذكرنا أن القياس مدرك في أحكام الشرع مذهب
عامة أصحاب الشرع أي جميعهم لتعديته أحكامها إلى ما لا نص فيه أي الإثبات مثل
حكم النص فيما لا نص فيه والمراد من التعدية الإظهار واعلم أن القياس نوعان
عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في أصول الديانات وقيل في هذا يرد الغائب
إلى الشاهد ليستدل به عليه وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند أهل القبلة
سوى طائفة من أهل الحديث والإمامية من الروافض والحنابلة المشبهة
والخوارج إلا النجدات منهم وهؤلاء أنكروا القياس الشرعي أيضا سوى
الحنابلة فإنهم جعلوه حجة في الفروع لحاجة الناس إليه باعتبار حدوث الحوادث
التي لا يوجد حكمها في الكتاب بخلاف العقليات فإنه لا حاجة إليه فيها لوجودها
في الكتاب وأما الشرعي فهو القياس المستعمل في أحكام الحوادث على ما ذكرنا
تفسيره والخلاف فيه في موضعين في جواز التعبد به عقلا وفي وقوعه شرعا
فعند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين هو جائز عقلا واقع سمعا
وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وإبراهيم النظام
وجماعة من معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وهم المراد من قوله وغيرهم
وغيره وقال داود بن علي الأصبهاني وابنه محمد وجميع أصحاب الظواهر والقاشاني
والنهرواني إنه ليس بممتنع عقلا فإن الشارع لو قال مثلا تعبدتكم بالقياس
فمهما غلب على ظنكم أن الحكم متعلق بعلة في صورة وأنها مجتمعة في صورة
أخرى فقيسوها عليها لا يلزم منه استحالة ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به
بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا
على أن الدليل السمعي الوارد بتعبده قطعي سوى أبي الحسين البصري فإنه قال هو ظني

وإنما

النجدات فرقة من الخوارج انتسبوا إلى نجدة بن عامر الحنفي اليمامي

وإنما عدل عن الأدلة السمعية إلى دليل العقل وقال العقل يوجب التعبد بالأقيسة
الشرعية لأن النصوص لا تفي بجميع الأحكام الشرعية وإلى وجوب التعبد
بالعقل ذهب القفال من أصحاب الشافعي أيضا كما ذكر في عامة نسخ
أصول الفقه ثم نقل في الكتاب تبعا لبعضهم لا دليل من قبل العقل أصلا إشارة إلى قول من
أنكر القياس العقلي في أصول الدين وأنكر جواز التعبد بالقياس الشرعي في فروعه
عقلا وهم الإمامية والخوارج وقوله القياس فيه منه أي من دليل العقل والقول الثاني
إشارة إلى قول من أثبت القياس العقلي ونفى القياس الشرعي عقلا وهم بعض
الشيعة والنظام ومن تبعه والقول الثالث لمن جوز أن يكون إشارة إلى قول من أنكر وقوعه
سمعا كداود ومن تابعه فإن القياس لما كان دليلا ضروريا عند هؤلاء لبعض لم يكن
مستقيما لكنه لما لم يرد نص يدل على اعتباره مع وجود الاستصحاب ورجحه عليه
لم يكن معمولا به بل يكون ساقطا بالاستصحاب ويجوز أن يكون إشارة إلى قول طائفة
من القائلين بامتناع التعبد بالقياس عقلا فإنهم بعد اتفاقهم على امتناعه عقلا
اختلفوا في مأخذ الامتناع العقلي على ما عرف فعند قوم منهم الامتناع بناء على أن العمل
بالدليل الأضعف الضروري على مخالفة الدليل الأقوى الأصلي ممتنع في العقل ولا يمكن
العمل بالدليل الأقوى في محل القياس وهو الأصل الذي كان ثابتا قبل الآخر إلا العمل بالقياس
الذي هو تظني على خلافه كما لو وجد هناك نص بخلافه **قوله** واحتج من أبطل القياس أي الآخر
تمسك نفاة القياس بآيات من الكتاب مثل قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء أي ما تركنا
من شيء إلا وقد بيناه في الكتاب مما يحتاج إليه حاجة وقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين
ذكر الرطب واليابس لتعميم كما يقال ما ترك فلان من رطب ولا يابس إلا جمعه وقوله عز ذكره
ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء أي بيانا لكل شيء من أمور الشرع إذ ليس فيه بيان كل
الأشياء ففي هذه الآيات أن بيان الأحكام كلها في الكتاب إما في نصه أو إشارته أو دلالته أو
اقتضائه فإن لم يوجد في شيء منها فالأحكام على الأصل الثابت من وجود أو عدم فإن ذلك في
الكتاب قال الله تعالى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه الآية فقد أمر بالاحتجاج
بعدم نزول التحريم في كتاب الله لبقاء الإباحة الأصلية فيصير على هذا بيان كل
الأحكام من رطب ويابس موجودا في الكتاب كما قيل جميع العلم في القرآن لكن
تقاصر عنه أفهام الرجال فيكون القياس مستغنى عنه فمن جعل حجة لم يعمل بالكتاب
كانتفاء الإبانة والتبيان وتعلقوا بالأحاديث أيضا مثل حديث واثلة بن الأسقع أن
النبي عليه السلام قال لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيما حتى حدث فيهم أولاد السبايا فقاسوا برأيهم
فضلوا وأضلوا وفي رواية أبي هريرة رضي الله عنه فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا

والسبايا جمع سبية بمعنى مسبية والمراد بها الجواري اي اتخذوا الجواري من ... فولدت لهم
اولادا ليسوا بنجباء اذ لا نجابة من قبل الامهات فصدر منهم ما افضى الى الضلال والاضلال
وهو القياس ومثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قال تعمل هذه الامة
برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله وبرهة بالراي فاذا فعلوا ذلك ضلوا ومثل ما
روى عوف بن مالك الاشجعي رضي الله عنه عن النبي عم انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين
فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور بارائهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال ومثل ما
روى عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي عم انه قال ان الله لا يقبض العلم انتزاعا من الناس ولكن يقبض
العلم بقبض العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
والفتوى بالراي فتوى بغير علم وروي عن عمر رضي الله عنه اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء
الدين اعيتهم السنن ان يحفظوها فقالوا برايهم فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود رضي الله عنه اياكم
وارايت وارايت فانما هلك من كان قبلكم في ارايت وارايت وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم
بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابن سيرين انه قال اول من
قاس ابليس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس وقال الشعبي ما حدثوك عن اصحاب محمد
فخذ به وما اخبروا عن رايهم فالقه في الحش وعن مسروق انه قال لا اقيس شيئا
اني اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها وامثال هذه الاخبار والاثار كثيرة قوله واما المعقول
فلانهم تمسكوا بوجوه من المعقول منها ما ذكر في الكتاب وهو ان العمل بالقياس
لمعنى في الدليل وهو القياس وحقيقة المدلول وهو ما ثبت به من الحكم الشرعي اما الدليل اي المعنى الذي
في الدليل فشبهة في الاصل اي اصل القياس واحترز به عن خبر الواحد كما سنقرره لان
النص لم يتعرض لشيء من الاوصاف انه علة للحكم يعني ان الوصف الذي يتعلق به الحكم غير منصوص عليه
... ولا دلالة ولا اقتضاء بل امتياز من بين سائر الاوصاف بالراي الذي لا
ينفك عن احتمال الغلط والخطا ولهذا ترى الفقهاء يختلفون في علة نص واحد مثل اختلافهم
في علة الربوا والحكم المطلوب بالقياس من الجواز والفساد والحل والحرمة محض حق
الله فلا يجوز اثباته بمثل هذا الدليل الذي في اصله شبهة بخلاف اخبار الاحاد فان
اصلها قول الرسول عم وهو حجة موجبة للعلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الاتصال
الينا فيؤثر تمكن هذه الشبهة في اسناد السنن ... من ان يكون حجة موجبة
للعلم كالنص المأول ... غير كونه حجة بالشبهة المتمكنة فيه بتاويلنا وبخلاف حقوق
العباد فانها تثبت بدليل في اصله شبهة لحاجتهم الى اثباتها بدليل قطعي واما ... المدلول
فهو ان المدلول طاعة الله لانه من احكام الله وطاعة الله تجب ايجابا كاملا من باب الطاعة
والانقياد للعبودية قال الله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا مطاع لهم بالعقول والاراء لانه

ابليس

يمكن اداء الطاعة الا بكميته وكيفيته ولا مدخل للراي في معرفة كمية الطاعة وكيفيتها ولا للعقل
وقوف على حسن المشروع وقبحه على وجه التفصيل وان كان يمكنه الوقوف على ذلك اجمالا
كحسن شكر المنعم وقبح الكفر به بل طريق الطاعة هو الابتلاء الا ترى ان من الشرائع ما لا يدرك
البتة بالعقول مثل المقدرات كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والعقوبات
واروش الجنايات ومنه اي من المشروع او من المذكور وهو الشرائع ما يخالف المعقول
اي القياس الظاهر او الدليل الظاهر الذي عرف اصلا في الشرع ...
على معنى ان العقل يقتضي خلاف ذلك لان الشرع والعقل من حجج الله فلا يجوز ان يتناقضا
بوجه وذلك مثل بقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسيا وبقاء الصلوة مع السلام في
القعدة ساهيا وبقاء الطهارة مع سلس البول واشباههما واذا كان كذلك لا يمكن
معرفته بالراي فيكون ... بالراي عملا بالجهالة لانا لا نعلم ولا يمكن اعمال الراي
فيه ولمثل هذه الشبه تعلق النظام فقال مدار الشرع على الفرق بين المتماثلات
في الاحكام كايجاب الغسل بالمني دون البول الذي هو مثله بل اخبث منه
وكايجاب القطع على سارق القليل دون غاصب الكثير وكايجاب الجلد بالنسبة
الى الزنا دون النسبة الى الكفر والشرك الذي هو اغلظ منه وكايجاب القتل بشاهدين
دون ايجاب حد الزنا بهما مع ان الزنا دون القتل وكايجاب الاحصان بالحرة الشيخة
الشوها وعدم اثباته بالامة من الجواري الحسان وكتحريم النظر الى شعر الشيخة الشوها
واباحته الى شعر الامة الحسنا وكاباحة النظر الى وجه الحرة الحسناء وتحريمه الى
شعرها مع ان الفتنة في تهييج الشهوة بل ربما يكون تهيجها عند النظر الى الوجه اكثر منه
عند النظر الى الشعر وعلى الجمع بين المختلفات كالجمع بين الردة والزنا في ايجاب
القتل وكالجمع بين قتل الصيد عمدا وخطا في ايجاب الضمان وكالجمع بين القاتل والمظاهر
والمفطر عمدا في ايجاب الرقبة واذا كان كذلك استحال ورود التعبد بالقياس من
الشارع لكونه واردا على خلاف موضوع الشرع فان قضية العقل والقياس
التسوية بين المتماثلات في احكامها والاختلاف بين المختلفات في احكامها
قوله ولا يلزم ان الحروب جوابه يرد نقضا على الوجهين فان الراي مع احتماله
للخطا والغلط قد يستعمل في الحروب بالاتفاق وهي من امور الدين وكذا
وكذا يستعمل في درك الكعبة عند البعد عنها وعند اشتباه القبلة وهو من امور
الدين وكذا يعرف قيم المتلفات بالراي عند ايجاب ضمانها وهو من احكام
الشرع فعرفنا ان ما ذكرتم فاسد فينتقض به الوجه الاول وان الشرع قد
يطاع بالراي فيبطل به الوجه الثاني فقالوا ما ذكرتم ليس بلازم علينا

شبهة

اما على الوجه الاول فلان المدعى لنستحيل اثبات حقوق الله تعالى بالراي دون حقوق العباد فانه يليق بحالهم العجز والاشتباه فيما يعود الى مصالحهم العاجلة فيعتبر فيه الوسع لئلا يتعسر عليهم الوصول الى مقاصدهم وهذه الاشياء من حقوق العباد فيجوز ان تثبت بالراي اما عين القبلة فلا اشكل لان نفع تعرف المتلفات راجع اليهم في العاجل فانه من باب الاعمال التي يقوم به مصالح العباد في الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضررا عن انفسهم او يجرون نفعا اليها ~~فكون من امور الدنيا وكذا امر الحروب فانهم يدفعون به ضررا عن انفسهم او يجرون نفعا اليها~~ ومصالح العباد واما القبلة اي ذكرها فاصله يحصل بمعرفة اقاليم الارض فان جهة القبلة تختلف باختلاف الاماكن والاقاليم وذلك اي عرفان اقاليم الارض من حقوق العباد لاحتياجهم الى معرفتها في اسفارهم للتجارات وغيرها من المصالح نشرعا فانها على وسعهم لحاجتهم فلذلك صح استعمال الراي في درك القبلة لاضطرارهم وعجزهم بخلاف خصوصا الشرع فانه موضوع لكمال القدرة فلا يجوز اثباته بما في اصله شبهة واجيب عنه ايضا بان التنصيص انما يشترط فيما لا امتناع في التنصيص عليه كاحكام القواعد الكلية دون ما يمتنع فيه التنصيص ومثل هذه الاشياء تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والامكنة والاعتبارات فالتنصيص عليها كالتنصيص على ما لا نهاية له وهو محال فاعتبر فيها الراي واما على الثاني اي على الوجه الثاني وهو ان طاعة الله لا تدرك بالعقول فلا يلزم ما ذكرتم ايضا لان هذه الامور انما تعقل بوجوه محسوسة فان قيمة المتلف تعرف بالنظر الى مثله في القيمات وكذا مهر المراة تعرف بالنظر الى مثلها في الاوصاف التي لا بد اعتبارها وكذا المقصود من الحرب صيانة النفس عن التلف او قهر الخصم واصل ذلك محسوس مثل التوقي عن السهم وعن الوقوع على السيف والسكين لعلمه بان ذلك متلف وكذا جهة الكعبة محسوسة في حق من عاينها ونعلم البعد منها وقد يصير كالمحسوسة بالنظر في دلائلها فكان اعمال الراي في هذه الاشياء في معنى العمل على الشبهة في اصله بمنزلة العمل بالكتاب والسنة ولقائل ان يقول هذا الجواب لا يطابق ورود السؤال المذكور على الوجه الثاني لان غايته ان الراي في هذه الاشياء مستندا الى الحس كخبر الواحد مستندا الى قول الرسول عليه السلام ولكن لا يخرج به من كونه رايا مستعملا في طاعة الله تعالى وقد ذكرتم ان الله تعالى لا يطاع بالراي وانما يطابق ~~ورود~~ وروده على الوجه الاول فانه لما استند الى الحس لم يبق شبهة في اصله فيجوز ان يثبت به حق الله تعالى ولهم ان يجيبوا وان كان لا يخلو عن ضعف بان اصلها لما استند الى الحس صار ملحقا

بالكتاب

بالكتاب والسنة فكان الثابت به بمنزلة الثابت بالكتاب والسنة فلم يكن طاعة بالراي بل بالنص تقديرا او كان الشيخ اراد بقوله على مثال الكتاب والسنة ما قلنا والاولى ان يتمسكوا بالجواب الاول فيقولوا لا نسلم ان هذه الاشياء من قبيل الطاعة بل هي من حقوق العباد كما قررنا فيجوز ان يستعمل فيها الراي وحصل بما قلنا اي المنع عن القياس المحافظة على النصوص بمعانيها اي مع معانيها لانه انما منع عن القياس احتاج الى التامل في معاني النصوص لاستخراج الاحكام قال القاضي الامام في التقويم قالوا وفي الحجر عن القياس امران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين فانا متى حجرنا على القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معانيها التي لا بد منها لاثبات حقوق الله تعالى فيعرف البدع لظهور الغالب فان عند ظهوره يستبين الزيغ الذي هو ميل عن الحق ويسقط الهوى بحقوق الغالب لان الغالب لا يجيء الا باستعمال الراي في معاني النصوص ومعانيها غاية جهة ان تدرك بالراي وان ضيعت الاعمار فيها فلا ينفصل الراي للهوى فيتم امر الدين بموت البدع ويستقيم العمل بسقوط الهوى وفيها الفوز والنجاة للناس ثم ذكر الشيخ جوابا اخر لهم عن ورود السؤال المذكور على الوجه الاول فقال وان العمل بالاصل الذي كان ثابتا بيقين ممكن في مواضع القياس وذلك اي الاصل دليل صحيح على العمل به شرعا في كل عمل فلا احد من اهل الحجة الا وله مع امكان العمل به لا يجوز المصير الى ما دونه لعدم الضرورة وليس كذلك الراي لموضع القياس مما ذكرنا من امر الحروب وغيرها من قيم المتلفات ومهور المثل لان العمل بالاصل فيها غير ممكن اذ الاصل ان يقاتل الكفار او المحارب لكن واجبا فالحرب لان سبب الوجوب قد ثبت قطعا ليس في الحرب والقتال اصل يستصحب ويعمل به فاذا لم يحط بنا اخر تعارضت بينه جوزنا العمل بالاجتهاد فيها للضرورة ثم اجاب عن سؤال اخر يرد عليهم وهو ان الاعتبار بمن مضى من القرون واعمال الراي بالتفكر في احوالهم وما لحقهم من المثلات اي العقوبات والكرامات واجب وذلك من باب الدين فعرفنا ان الراي معتبر في الدين وان القياس حجة في الشرع فقالوا لا يلزم عليه اي على ما قلنا ان القياس ليس بحجة لان ذلك اي لحوق المثلات والكرامات امر يعقل اي يعلم بالحس والمشاهدة لانه قد عرف هلاك من هلك بمثل ذنبه بالسماع او بحس العين فكان الاحتراز عن مثل سببه من مصالح الدنيا بمنزلة الاحتراز عن تناول ما يتلف ما نتلفه مما وقف على تلفه مثل تبنا او لهم فالمقصود من اعمال الراي في احوالهم الامتناع مما كان به هلاك من قبلهم حتى لا يهلكوا ومباشرة ما كان سببا لاستحقاق الكرامة لمن قبلهم حتى ينالوا مثل ذلك وهو في الاصل

[illegible]

وكذا

من حقوق العباد بمنزلة الأكل الذي يكتسب به المرء سبب إبقاء نفسه وإتيان
الإيات في محل الحرث بطاقته ليكتسب به سبب إبقاء النسل ثم طريق إدراك الاعتبار
بالتأمل في معاني اللسان فإن أصله الخبر وذلك ما يدفع بحاسة السمع ثم بالتأمل فيه يدرك
المقصود وليس في ذلك من حكم الشريعة في شيء فقد كان يتوقف على معانيه اللغة في الجاهلية
وهو باق اليوم بين الكفرة الذين لا يعلمون حكم الشريعة وعلى ذلك يجري أي على أمر بالتأمل
والعيان مثل المثلات بالكفار لا يحمل على ما ورد من الأمر بالاعتبار من قوله فاعتبروا
يا أولي الأبصار وعلى أمر الحروب يحمل مشاورة النبي عليه السلام يعني يحمل ما ورد من الأمر بالمشاورة
للرسول عليه السلام بقوله وشاورهم في الأمر حقيقة ما هم عليه ولا أمرهم به من أحكام الشرع وإلى
هذا المعنى أشار بقوله عليه السلام إذا أتيتكم بشيء من أمر دينكم فاعملوا به وإذا أتيتكم بشيء
من أمر دنياكم فأنتم أعلم بدنياكم قوله فاعتبروا يا أولي الأبصار أمر بالاعتبار
وهو رد الشيء إلى نظيره كذا حكي عن ثعلب ومنه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبرة ويقال
اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب أي سويته به في التقدير وهذا هو القياس فإنه حد الشيء
بنظيره فكان مأمورا بهذا النص وقيل الاعتبار التبيين ومنه قوله تعالى إن
كنتم للرؤيا تعبرون أي تبينون والتبيين الذي يكون مضافا إلينا هو إعمال الرأي في معنى
المنصوص ليتبين به الحكم في نظيره كذا ذكر شمس الأئمة فكان النص حينئذ متناولا للقياس مثله
راجعا إلى الاعتبار وإلى المختص بنا وبالمذكورات أي القياس مثل رد الشيء إلى نظيره
فيكون داخلا تحت الأمر أو القياس مثل المعتبر لأنه رد الشيء إلى نظيره وبيان الحكم أيضا
بالرد إلى النظير فكان الأمر متناولا له وذكر بعض الأصوليين أن الاعتبار هو الانتقال
والمجاوزة عن الشيء إلى غيره مشتق من العبور يقال عبرت النهر أي جاوزته والمعبر
الموضع الذي يعبر عليه والمعبر السفينة أو القنطرة التي يعبر بها والعبرة الدمعة التي
عبرت من الجفن وعبر الرؤيا وعبرها جاوزها إلى ما يلازمها فثبت بهذه الاستعمالات
كون الاعتبار حقيقة في الانتقال والمجاوزة إلى الغير وذلك متحقق في القياس فإنه عبور
من حكم الأصل إلى حكم الفرع فكان داخلا تحت الأمر فإن قيل لا نسلم أن حقيقة
الاعتبار هي الانتقال والمجاوزة بل حقيقته الاتعاظ لتبادره إلى الفهم من إطلاق
اللفظ ولصحة نفي الاعتبار عن القائس الذي لا يتفكر في أمر الآخرة ولا يتعظ بأن
يقال هو غير معتبر ولركاكته في هذا النص على قوله يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي
المؤمنين فإنه إنما يحسن ترتبه عليه لو كان المراد الاتعاظ دون القياس كما لو قيل
الله يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر ولئن سلمنا
دلالته على القياس فدلالته على القياس في الأمور العقلية دون الشرعية أو على ما كانت
علم

في الأمر بمشاورة الصحابة على الحروب دليل على أنه شاورهم في ذلك ولم ينقل أنه شاورهم

علته منصوصا عليها لعدم إمكان حمله على العموم فإن التسوية بين الفرع والأصل إما أن تكون في
حكم الفرع الأمر المطلق أو حكم الأصل كذلك بنوع من الاعتبار كان التسوية بينهما في إثبات الحكم
كذلك وهما متنافيان فإجراء اللفظ على عمومه يؤدي إلى الأمر بالمتنافيين وهو محال ولئن سلمنا
إمكان حمله على العموم فقد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالمنصوص عليه وما لم ينصب
عليه أمارة على الحكم والأقيسة المتعارضة فلم يبق حجة أو صار ظنيا ومسألة القياس
قطعية فلا يجوز بناؤها عليه قلنا حقيقة الاعتبار هي المجاوزة والانتقال إلى الغير
كما ذكرنا لا الاتعاظ فإنه يقال اعتبر فلان فاتعظ فيجعل الاتعاظ معلول الاعتبار
ولو كان معناه الاتعاظ لما صح هذا الكلام إذ ترتب الشيء على نفسه ممتنع ولأن معنى
المجاوزة والانتقال في الاتعاظ متحقق لأن المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير
إلى العلم بحال نفسه فأما تبادر الفهم إلى الاتعاظ دون غيره فممنوع بل يفهم منه غيره
كما يفهم الاتعاظ فيجعل حقيقة في المعنى المشترك بين الكل وهو الانتقال نفيا
للاشتراك والمجاز وأما صحة نفيه عمن لم يتعظ فالنظر إلى الإخلال
بأعظم المقاصد المقصود الأصلي من الاعتبار الآخرة فإذا أخل به قيل هو غير معتبر
مجازا كما قيل لمن لم يتدبر في الآيات أصم وأعمى لا بالنظر إلى كونه غائبا فإنه لا يصح وأما
ركاكة ما لو قيل يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر
فلمسألة أنه لا مناسبة بين خصوص هذا القياس وبين تخريب البيوت ولكن
المأمور به في الآية مطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي أحد جزئياته وذلك
ليس بركيك مثاله لو سئل واحد عن مسألة فأجاب بما لا يتناول تلك
المسألة كان باطلا لكن لو أجاب بما يتناولها وغيرها كان حسنا كما لو سئل
عن أكل أو شرب في صوم رمضان أيجب عليه الكفارة فأجاب بأن من جامع
فعليه الكفارة ولكن يحسن أن يقول من أفطر فعليه الكفارة وقولهم لا يمكن إجراؤه
على العموم للزوم التناقض فاسد لأن إلحاق الفرع بالأصل في المنع من الحكم الاسمي اعتبارا
والفهم لا يمنع منه بوجه ولم يقل أحد بأنه محتمل للآية ولو كان ذلك محتملا باعتبار معناها
يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فالحكم أي بهذا الحكم في حق غيرهم الانتقاد وإن دخل
حد ذلك الغير وبطلانه ظاهر لا يترتب ألا ترى أن السيد إذا ضرب بعض عبيده على ذنب
ثم قال للآخر اعتبر به فهم منه التسوية في الحكم لا المنع وقولهم قد خص منه كذا فلا
نتمسك به في المسألة القطعية ضعيف أيضا فإنه قد قيل إن تلك الصور
لم تدخل تحت هذا النص ليثبت التخصيص فإن الأمر بالاعتبار لا يتناول ما لم يوجد فيه
أمارة على الحكم لعدم إمكان الاعتبار بدونها ولا ما وجد فيه نص لأن المقصود من ...

الشيء الى نظيره اثبات حكم النظير له فاذا كان له حكم لم يكن فيه بدعة في رده الى النظير ولا
الاقيسة المتعارضة لعدم امكان العمل بها لتساقطها بالتعارض واذا لم يصح بحثه
لم يصح تخصيصها منه فبقي النص على عمومه موجبا لليقين كما كان على انا ان سلمنا انه
صار ظنيا فهو حجة عليكم لانه يوجب العمل بالقياس بطريق الظن وانتم انكرتموه اصلا
والجواب ما مر ان اراد به قوله وبيان ذلك في الاصل الى اخره قوله نحو ولكم
في القصاص حيوة فالقصاص افناء وتفويت للحيوة وقد جعل مكانا وظرفا للحيوة في هذا
النص وذلك من طريق المعنى بشرعه واستيفائه كما ذكر في الكتاب اما الاول وهو كونه
حيوة باعتبار شرعه فلان القاصد للقتل لما تامل في شرع القصاص وعلم انه لو قتل
يقتص منه صده اي منعه ذلك التامل عن مباشرة سبب القصاص وهو القتل
فلم يقدم على القتل وسلم صاحبه من القتل فيصير اي شرع القصاص بمعنى مشروعيته
حيوة لهما اي لقاصد القتل والمقصود قتله فقرر عليهما اي تبقى دمهما على الحقن وقد نقض
الشيخ عليهما اي ابقاء حيوتهما عليهما ولو فعل ابقاء لكان حسنا وانتفاء الحيوة
بل رفع سبب الهلاك عنه يسمى احياء قال الله تعالى ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا
وعلى هذا الوجه يكون الخطاب لكافة الناس واما في استيفائه اي كونه حيوة
باعتبار استيفائه فلان القاتل يصير حربا على اولياء القتيل خوفا على نفسه
منهم فيقصد قتلهم مستعينا في ذلك بامثاله من السفهاء ازالة الخوف عن نفسه فاستوفى
الولي القصاص عنه اندفع شره عنهم وعن عشيرته فصار اي الاستيفاء احياء لهم معنى
وعلى هذا يكون الخطاب للاولياء ولان القاتل اذا قتل امحى اثر القتل في دار الاخرة وبقي
عنه معذب به فيكون احياء له بدفع سبب العذاب عنه وعلى هذا يكون الخطاب
للقتلة وتنكير لفظ الحيوة اما للتعظيم فانهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وبالمقتول
غير قاتله فتثور الفتنة ويقع التقاتل بينهم فلما شرع القصاص انقطعت الفتنة
وانقطع التقاتل فكانت فيه حيوة عظيمة ولان الحاصل به نوع من الحيوة فان انزجار
القاصد عن القتل يحصل حيوة للمقصود قتله في المستقبل دون الماضي فوجب
التنكير وامتنع التعريف لان التعريف يقتضي ان الحيوة كانت من الاصل بالقصاص
وليس الامر كذلك ومثله تنكير الحيوة في قوله تعالى ذكره ولتجدنهم احرص الناس
على حيوة فان الحرص لما لم يكن متعلقا بالحيوة على الاطلاق بل بما في بعض الاحوال وهي
الحيوة في المستقبل اذ الحرص لا يكون على الحيوة الماضية والان تعين
التنكير ولان الحيوة الحاصلة بالارتداع بل يكون في غير الكل فان كثيرا من الناس
لا يكون لهم عدو يقصد قتلهم حتى يمنعه القصاص منهم فيحصل لهم الحيوة بالارتداع

بل

بل يكون في حق البعض ولما دخل الخصوص في هذه القضية وجب تنكير لفظ الحيوة كما
وجب تنكير لفظ الشفاء في قوله تعالى يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه
شفاء للناس حيث لم يكن شفاء للجميع لم يصح التعريف ومن الاعتقاد الا بالتامل اي
كون القصاص حيوة لا يدرك الا بالتامل واستعمال الراي فعرفنا ان استعمال الراي في
استخراج معنى النص فيكون مشروعا قال القاضي الامام في التقويم والله تعالى قال ولكم في
القصاص حيوة وفيه هتك حيوتين واما الحيوة في الاعتبار بمن قتل فقتل لينزجر عن
هذا المعنى اذ لا بد من فهم معنى الكلام لغة واستعماله وانشائه وذلك اساسي الاعلام
انما الكلام في استعمال الراي لاثبات الحكم الشرعي في محل غير منصوص عليه ولا دلالة
للاية على جوازه فيه فالجواب هو الجواب عن السؤال المذكور في الكتاب كما سيجيء
بيانه قوله واما السنة فاكثر من ان تحصى واصح مسائل القياس ايضا ما ثبت
بالتواتر المعنوي عن النبي عم واليه اشار بقوله فاكثر من ان تحصى على شرعية القياس
ووجوب العمل به مثل حديث معاذ رضي الله عنه فانه لما قال اجتهد رايي ضرب على
صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله فلم ينكر
عليه في قوله اجتهد رايي بل مدحه وحمد الله على ذلك فدل على جواز العمل بالقياس
عند عدم النص وامر به ابا موسى رضي الله عنه حين وجهه الى اليمن فقال اقض بكتاب
الله فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد رايك وقال لعمرو رضي الله عنه
بن العاص اقض ما بين هذين فقال على ماذا اقضي فقال على انك ان اجتهدت فاصبت
فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة واحدة قوله وهذا نص
صحيح اشارة الى الجواب عما يقال لا يصح التمسك بخبر معاذ فانه خبر مرسل
فلا حجة عند اصحاب الشافعي وخبر غريب فيما تعم به البلوى فلا يكون حجة
عند اصحاب ابي حنيفة فكان الاجماع من الفريقين منعقدا على سقوط الاحتجاج
فقال هذا نص صحيح ليس بمرسل ولا غريب فان ائمة الحديث اسندوه
في كتبهم وتلقوه بالقبول فيصح الاحتجاج به قال الغزالي رحمه الله هذا حديث
تلقته الامة بالقبول ولم يظهر احد منهم طعنا وانكارا وما كان كذلك لا يقدح فيه
كونه مرسلا بل لا يجب البحث عن اسناده وهو كقوله عم لا وصية للوارث
ولا تنكح المراة على عمتها ولا تتوارث اهل ملتين شتى وغير ذلك مما عملت
الامة كافة وذكر عن [illegible] القياس انهم كانوا يتمسكون به في اثبات [illegible]
وبقائه كانوا يستعملون [illegible] فكان ذلك اتفاقا منهم على قبوله فان قيل
ان سلمنا صحته لا نسلم كونه دالا على ان القياس حجة اذ الاجتهاد ليس نفس القياس

القتل ابتداء فلا يقتل جزاء وهذا
ضبط الراي فان قال [illegible]
ما انكر استعمال الراي مطلقا

ما يدرك

البحث

لا غير بل هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية او على التمسك بالبراءة او على القياس الذي علته منصوص عليها او مجمع عليها او يحمل على كان ذلك قبل اكمال الدين واستقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اذ ذاك فاما بعد اكمال الدين واستقراره فلا لاندفاع الحاجة بما هو اقوى منه اذ الاكمال لا يكون الا بعد استيعاب الكتاب والسنة على جميع ما لابد من معرفته فلا العمل بالقياس قلنا لا وجه لحمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الخفية ههنا لان قوله فان لم تجد يقتضي انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فتخصيصه بالجلي دون الخفي من غير دليل ممنوع وكذا لا وجه لحمله على التمسك بالبراءة الاصلية لانها معلومة لكل احد فلا حاجة الى معرفتها الى الاجتهاد ولا على ما كان علته منصوصة عليها لان الشارع انما سكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد واف بجميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص على علته لم يكن ذلك وافيا بعشر عشير الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لا يسكت عند قوله اقضي بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على انه كان قبل الاكمال لان الاكمال لا يقتضي عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق بيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط ثم ايهم الاستدلال بالسنة بقوله وقد روينا يعني حديث معاذ وغيره وقد علم انه عم اجاز قياس غيره وقد روينا في باب تقسيم السنة في حق ما هو قياس بنفسه مثل الخثعمية وحديث القبلة للصائم وغيرهما فدل قوله وفعله جميعا على جواز القياس وكله من يجوز ان يكون متعلقة مرويا وان يكون متعلقة بنيا من وجه امثال هذه الاخبار كثيرة كقوله عم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريم ثمنها قياسا على تحريم اكلها وقوله عم لام سلمة رضي الله عنها وقد سئلت عن قبلة الصائم هلا اخبرتيه اني اقبل وانا صائم نبهها على قياس غيره عليه وقوله عم حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن وقوله عم في محرم وقصت به ناقته لا تخمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملبيا وقوله عم في شهداء احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما وقوله عم في الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله عم في حديث المستيقظ فانه لا يدري اين باتت يده وقوله عم في الصيد فان وقع في الماء فلا تاكل لعل الماء اعان على قتله الى غير ذلك من الاخبار المختلفة لفظها المتحد معناها فتنزل جملتها منزلة المتواتر

وان كانت احادها احادا فان قيل لا تمسك لكم في هذه الاخبار فان فيها بيان تعليل بعض الاحكام لا بيان جواز القياس ولا يلزم من التنصيص على العلة جواز الحاق غير المنصوص به كما لو قال الرجل اعتقت غانما لسواده لم يعتق جميع عبيده السود وكذا لو علل بمؤثر بان قال اعتقت غانما لحسن خلقه لم يلزم عتق غيره وان كان غيره احسن خلقا منه قلنا بل التمسك صحيح فان فائدة التعليل بيان كون العلة باعثة على الحكم ومؤثرة فيه فلولم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عند اشتراكهما في العلة لادى الى تخلف الاثر عن المؤثر من غير مانع وهو غير جائز ولهذا ذكره عن القائل في غير قوله اعتقت غانما لسواده او لحسن خلقه لانه لا اثر لذكر التعليل في العتق فيكون ذكره كعدمه وذلك لان الشرع علق احكام الاملاك حصولا وزوالا بالالفاظ دون الارادات المجردة حتى لو قال اعتقت او طلقت غير نا صد للعتق والطلاق ثبت العتق والطلاق ولو نوى عتقا وطلاقا من غير لفظ لم يدل عليه لا يثبت شيء فاما احكام الشرع فتثبت بكل ما دل على رضا الشارع وارادته من قرينة ودلالة وان لم يكن لفظا حتى ان الحاضر لو باع مال التاجر بمحضر منه بضعف ثمنه وظهر اثر الفرح عليه لم ينفذ البيع الا بلفظ بالاجازة ولو جرى بين يدي رسول الله عم فعل فسكت دل سكوته على رضاه وثبت الحكم به قوله وعمل اصحاب النبي عم في هذا الباب اشارة الى التمسك الذي عول عليه اكثر الاصوليين وهو الاجماع فانه قد ثبت بالتواتر ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير رد وانكار مثل ما اشتهر من مناظرتهم في مسئلة الجد والاخوة ومسئلة العول والمشركة وميراث ذوي الارحام وغيرها بالراي واحتجاجهم فيها بالقياس ومثل مشاورتهم في امر الخلافة فان بكر رضي الله عنه تكلم فيه بالراي الى ان استقر الامر على ما قال عمر رضي الله عنه بطريق المقايسة والراي حيث قال الا ترضون لامر دنياكم من رضيه رسول الله عم لامر دينكم فاتفقوا على رايه ولامر الخلافة من اهم ما يترتب عليه احكام الشرع وقد اتفقوا على جواز العمل فيه بطريق القياس وكذا كان عمر رضي الله عنه جعل امر الخلافة شورى بين ستة نفر فاتفقوا على جواز التعيين بالراي على ان يجعلوا الامر والتعيين الى عبد الرحمن بعد ما اخرج نفسه منها فعرض على علي رضي الله عنه على ان يعمل براي ابي بكر وعمر فقال اعمل بكتاب الله وسنة رسوله ثم اجتهد رايي وعرض على عثمان رضي الله عنه هذا الشرط فرضي به فقلده وانما كان ذلك منه عملا بالراي لانه علم ان الناس قد استحسنوا سيرة العمرين وشاوروا الى حرصهم لذلك فمال

على رضي الله عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فعليه حد المفتري
فأس حد الشارب على حد القاذف فأخذوا برأيه واتفقوا عليه ولما ورث أبو بكر
أم الأم دون أم الأب قال له عبد الرحمن بن سهل رجل من الأنصار وكان بدريا
من القوم ورثت امرأة لو كانت هي الميتة لم ترثها وتركت امرأة لو كانت هي
الميتة ورثها فرجع أبو بكر الى التشريك بينهما في السدس وروي عن أبي بكر أنه
قال في الكلالة أقول فيها برأيي وعن عمر أقضي في الجد برأيي ولما سمع في الجنين
الحديث قال كدنا أن نقضي فيه برأينا وعن عثمان في توريث المبتوتة بالرأي وعن
علي اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع أمهات الأولاد وقد رأيت الآن
أن أرقهن وقال ابن مسعود في قصة بروع أقول فيها برأيي وكتب عمر الى
أبي موسى في رسالته المشهورة اعرف الأشباه والنظائر ثم قس الأمور
برأيك وراجع الحق اذا علمته فان الرجوع الى الحق أولى من التمادي في الباطل والأمثال
من هذه الآثار بحيث لا تحصى كثرة فيها ثبت عنهم جواز العمل بالرأي ولم يظهر عن
غيرهم انكار ذلك فيما لا نص فيه وكفى باجماعهم حجة فان قيل لا نسلم
عدم الانكار فانه روي عن أبي بكر أنه قال لما سئل عن الكلالة أي سماء تظلني وأي
أرض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر اياكم وأصحاب الرأي الى آخر ما
ذكرنا وعن عثمان وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على
باطن الخف أولى من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال ان الله تعالى قال لنبيه وأن
احكم بينهم بما أنزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك
لرسوله الى غير ذلك من الآثار وقد مر شطر منها قلنا قد استفاض من الذين نقل الانكار
عنهم القول بالرأي والقياس بحيث لا وجه لانكاره فيجب حمل ما نقل عنهم من الانكار
على ما كان من ذلك صادرا عمن ليس له رتبة الاجتهاد أو ما كان مخالفا
للنص أو للقواعد الشرعية أو لم يكن له أصل يشهد له بالاعتبار أو مستعملا
فيما تعبدنا الله فيه بالعلم دون الظن جمعا بين النقلين بقدر الامكان ونقول
العلامة في جواب هذا السؤال انه قد ثبت بالتواتر عن جميع الصحابة الاجتهاد
والقول بالرأي والسكوت عن القائلين به وثبت ذلك بالتواتر من وقائع
مشهورة كميراث الجد والاخوة وتعيين الامام بالبيعة وجمع المصحف ومالم
يتواتر كذلك فقد صح من آحاد الوقائع روايات صحيحة ولم ينكرها أحد من
الأمة فأورث ذلك علما ضروريا بقولهم بالرأي كما عرف سخاوة حاتم وشجاعة
علي وتمحل هذا الدليل وما نقلوه بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت ومن بليتها

عرفنا انه كما مر اجمعين على

معارضة بروايات صحيحة عن أصحابها فكيف يترك المعلوم ضرورة لمثلها ولو تساوت
في الصحة لوجب طرح جميعها والرجوع الى ما تواتر من مشاورات الصحابة واجتهاداتهم ولو
صحت هذه الروايات لوجب طرح جميعها الجمع بينها وبين المشهور من اجتهاداتهم فيحمل
ما أنكروه على الرأي المخالف للنص الى آخر ما ذكرنا فان قيل سلمنا عدم الانكار لكن الاجماع
السكوتي ليس بقاطع والمطلوب قطعية والصحيح الثابت بمثله قلنا هو اجماع قاطع عند كثير
من الأصوليين منهم شمس الأئمة وأبو المظفر السمعاني صاحب القواطع وعن بعضهم لا نسلم
لا نسلم أنه اجماع سكوتي فان جميع أهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا في القياس
والعمل بالرأي عند عدم النص فكان ذلك اجماعا فعليا منهم والذين سكتوا لم يكونوا من
أهل الاجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الاجماع قوله فان طعن طاعن فيهم فقد ضل
عن سواء السبيل حكى الجاحظ عن النظام أنه قال لم يخض في القياس الا النفر
اليسير من قدمائهم كالخلفاء الأربعة وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل
ونفر يسير من أحداثهم كابن مسعود وابن عباس وابن الزبير لكن لما كان منهم أبو بكر وعمر
وعثمان وعلي وهؤلاء سلاطين ومعهم الرغبة والرهبة انقاد لهم العوام وجاز للباقين
السكوت على التقية لأنهم لو علموا أن انكارهم غير مقبول قال ولو أن الصحابة
لزموا العمل بما أمروا به ولم يتكلفوا ما كفوا عن القول فيه من اعمال الرأي والقياس
لارتفع بينهم الخلاف والتهارج ولم يسفكوا الدماء لكنهم لما عدلوا عما كلفوا وتخيروا
وتأمروا وتكلفوا القول بالرأي جعلوا الخلاف طريقا وتورطوا فيما بينهم من
القتل والقتال وبمثله طعنت الرافضية فيهم أيضا فزعموا أن الصحابة تركوا
وعدلوا عن طاعة الامام المعصوم العالم بجميع النصوص المحيط بالأحكام الى يوم
القيامة فتورطوا في ما شجر بينهم من الخلاف قال الشيخ لعنهم الله فمن طعن فيهم
فقد ضل عن سواء السبيل لأن الله تعالى أثنى عليهم في آيات من القرآن ومدح رسول الله عليه السلام
في أخبار كثيرة تدل على علو منصبهم وارتفاع قدرهم عند الله ورسوله
فكيف يعتقد العاقل القدح فيهم بقول مبتدع مثل النظام ويقول الرافضي
الذين هم أعداء الدين ونابذو الاسلام أي طهر عداوته وبخلاف لأن الدين
وصل الى الناس بنقلهم فمتى طعن فيهم لم يبق [illegible] نقلهم فكان الطعن فيهم عائدا
الى الاسلام في التحقيق قوله ومما دعى بعضهم الى هذا زعم من عجز
من نفاة القياس انكار [illegible] الصحابة الرأي في الأحكام ويحترز عن
الطعن فيهم قد ادعى أن الصحابة كانوا مخصوصين بجواز العمل بالرأي
لمشاهدتهم الرسول وأحوال نزول الوحي ومعرفتهم قرائن الأحوال الا

التواطؤ وجعلوا ذلك للدين

الله تعالى

الحكم المختص بصورة معينة رعاية للحكمة الغائية وعدم ذلك في حق غيرهم او بطريق
الكرامة كما كان رسول الله عم مخصوصا بالحلوله موجب العلم قطعا كونها لعدو الدليل
عليه انهم عملوا بالراي فيما فيه نص بخلاف النص وذلك لم يجز لغيرهم كما روي
ان رسول الله عم خرج ليصلح بين الانصار فاذن بلال واقام وتقدم ابو بكر
فجاء رسول الله عم وهو في الصلوة فسار الى ابي بكر ان امكث مكانك فرفع ابو بكر
يديه وحمد الله ثم استاخر وتقدم رسول الله عم وقد كانت سنة الامامة لرسول
الله متعلقة بالنص ثم تقدم ابو بكر بالراي وقد امر ان يثبت مكانه ثم استاخر
بالراي وكتب علي رضي الله عنه في صلح الحديبية هذا ما صالح رسول الله عم فقال سهيل
بن عمرو لو عرفناك رسولا ما حاربناك اكتب محمد بن عبد الله فامر رسول الله عليا
ان يمحو لفظ رسول الله فابى ذلك فمحاه الرسول بنفسه وكان هذا الاباء عملا بالراي
في مقابلة النص وايضا معاذ حين سبق ببعض الصلوة عما تبع الامام بالراي
وقد كان الحكم للمسبوق ان يبدا بقضاء ما سبق به ثم يتابع الامام وكان
هذا عملا بالراي في مقابلة موضع النص ونظايرها كثيرة ولذلك عملوا بالراي
فيما لا يعرف بالراي من المقادير نحو حد الشرب كما قال علي رضي الله عنه انه
شيء رايناه فثبت انهم كانوا مخصوصين بالعمل بالراي فقال الشيخ
رحمه الله من ادعى خصوصهم اي تفردهم بجواز العمل بالراي فقد ادعى امرا لا دليل
عليه لان النص الموجب للاعتبار يعم الجميع ولا دليل على ان المراد منه الصحابة خاصة
دون غيرهم فكان ادعاء كونهم مخصوصين بالعمل به دعوى بلا دليل قال
شمس الائمة رحمه الله ومن ابى اثبات تخصيص بالقياس [illegible] انه صحة كذب
ان يجد الدعوى من غير دليل وانما دعوى الخصوص بناء على ما شاهد
من بعضهم اثبات احكام الوحي بمعرفة المراد بقرائن الاحوال قياسية لانها تخالف الاجماع فان
احكام تفرق بين الصحابة وغيرهم ولذا دعواهم ذلك بطريق الكرامة لان
الكرامة انما تثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص فترك الراي
في مقابلته لا باظهار المخالفة لامر الله ورسوله بالراي وانما عملوا بخلاف
النص في بعض الحوادث لفهمهم بقرائن الاحوال او غيرها ان ذلك
ترخص وان التمسك بالعزيمة اولى ففي حديث الامامة علم الصديق
رضي الله عنه ان اشارة النبي عم بان يثبت مكانه كانت على سبيل
الترخص والاكرام فحمد الله على ذلك ثم تاخر تمسكا بالعزيمة اذ ابى
بقوله جل جلاله لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واليه اشار بقوله ما كان ينبغي

لابن ابي قحافة ان يتقدم بين يدي رسول الله وكذلك التمسك بالعزيمة كان في التقدم
للامامة قبل حضور رسول الله عم مراعاة لحق الله تعالى في اداء الصلوة في الوقت
المعهود والتاخير الى الحضور كان رخصة وكذلك علم علي رضي الله عنه ان الامر بالمحو
لم يكن للالزام ولم يقصد به الا تتميم الصلح فراى اظهار الصلابة في الدين بحضرة
المشركين عزيمة ثم الرغبة في الصلح مندوب اليه الامام بشرط ان يكون فيه منفعة
للمسلمين وتمام هذه المنفعة ان يظهر الامام المسامحة والمساهلة فيما يطلبون
ويظهر المسلمون القوة والشدة في ذلك ليعلم العدو انهم لا يرغبون في الصلح لضعفهم
فلهذا ابى علي رضي الله عنه عن ذلك وكذلك عرف معاذ رضي الله عنه ان في البداية
بالفائت للمسبوق معنى الرخصة ليكون الاداء عليه ايسر وان العزيمة متابعة
رسول الله عم واغتنام ما ادركه معه فاشتغل باحراز ذلك اولا تمسكا بالعزيمة
لا مخالفة للنص واما حد الشرب فثابت بالاجماع وان كان مستنده الاستدلال
بحد القذف والحكم الثابت بالاجماع لا يكون محالا الا انه على الراي كما ذكره الامام شمس
الائمة قوله واما المعقول فكذا استدل اولا بعموم قوله تعالى فاعتبروا على
على ان العمل بالقياس واجب وانه داخل في عمومه فاعترض عليه بان النص انما
يتناول الاعتبار الثابت بالنص كالاعتبار بالمثلات دون الراي فقال ان
سلمنا ان النص ورد فيما ذكرتم فالقياس في معناه فيلحق به والحاصل ان الاول استدلال
بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا
معقولا لان الوقوف عليه يحصل بالتامل والتفكر لا بظاهر النص وصيغته وهذا الدليل
الاخير هو الجواب الموعود عن السؤال المذكور وهو الكفر اي السبب المنقول عنهم
الكفر المنكشف عنها اي فتتبع عن تلك الاسباب للتحرز عن مثل ما اصاب من قبلنا من
الجزاء يعني وجوب النظر والتامل فيما اصابهم بتلك الاسباب ليس هو المقصود بعينه
بل المقصود تعرف احوالنا باحوالهم فنكف عما استوجبوا به ما لحقهم من العذاب فان المقصود من
الاعتبار الاتعاظ بالغير واذا كان كذلك لم يكن فرق بين حكم هو هلاك او غيره في محل
باعتبار معنى هو كفر وبين حكم هو تحليل او تحريم في محل باعتبار معنى هو قدر وجنس
فالمنصوص عليه الامر بالاعتبار في احد الموضعين يكون منصوصا على الامر في الموضع
الاخر دلالة واللام في ليكلف [illegible] متعلقة بالنظر والتامل وكذلك التامل اي كما ان
التامل في احوال من قبلنا واجب لنعتبر احوالنا باحوالهم التامل في حقائق اللغة
اي في معاني الالفاظ لاستعارتها في غيرها اي غير الفاظها الدالة عليها بالوضع كما في
لتلك الحقائق والمعاني سائغ اي جائز كما انا نامل في معنى الشجاع وهو الاقدام والموصوف
المعاني

بالشجاعة استعارة غير لفظ وهو الأسد الدال على الهيكل المخصوص المعلوم لذلك الإنسان
باعتبار أن الشيء عنه من الأوصاف المشهورة لذلك الهيكل سائغ بلا خلاف وكذا التأمل
في الأصل والفرع ليعرف المعنى الذي هو مناط الحكم وتعدية حكم الأصل إلى الفرع يكون جائزا
أيضا ولو تنبه وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارتها لغير موضوعاتها سائغ كان
موافقا لما ذكره بعض الأئمة وغيره وهو أن التأمل في معنى الثابت بإشارة صاحب الشرع
بمنزلة التأمل في معنى اللسان الثابت بوضع واضع اللغة ثم التأمل في ذلك للوقوف على وجوه
الاستعارات حتى يجعل ذلك اللفظ مستعارا في محل آخر بطريق جائز مستقيم من علم الأعيان
في العلم فكذا التأمل في معاني النص لإثبات حكم النص في كل موضع علم أنه مثل المنصوص
لأنا لا نعرف الموثق إلا بالسماع من صاحب الشرع كما لا نعرف طرق الاستعارة في لسان العرب
فكان البيان واحدا في أن أصل المعنى الحاصل بالسماع عن صاحب الشرع وفي الآخر
العرب وقال القاضي الإمام أيضا إنا أحيينا بالقياس الحجج حتى عرفت
بالتعليل فأمكن به وعرفنا متناول النص لغيره كما أحيا ونحن معه حقائق النصوص
بالوقوف على طرق المجاز والاستعارات مما مكننا العمل بها في غير ما وضعها واضع اللغة
في الأصل ولم يكن في ذلك اعتراضا على اللسان ولا وضعا عند نفسه فكذا هذا في القياس
نظير إلى نظير كل واحد من الاعتبار الواجب والتأمل في حقائق اللغة ودعانا إلى التأمل
ثم الاعتبار لأن الاعتبار موقوف على معرفة التأمل فكان الدعاء إلى الاعتبار دعاء إلى
التأمل قوله وبيان ذلك أي بيان التأمل المؤدي إلى الاعتبار في الأصل الذي
النص الموجب للاعتبار يعني قوله تعالى هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب يعني
يهود بني النضير من ديارهم من مساكنهم بالمدينة وذلك أنهم صالحوا رسول الله ﷺ
حين قدم المدينة على أن لا يكونوا عليه ولا له فنقضوا العهد بعد وقعة أحد وخرج كعب
بن الأشرف في أربعين راكبا إلى مكة فحالفوا عليه قريشا عند الكعبة فأمر محمد بن
مسلمة الأنصاري بقتل كعب بن الأشرف فقتله غيلة وكان أخاه من الرضاعة
ثم صبحهم بالكتائب وأمرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام
فدس المنافقون إليهم لا تخرجوا من الحصن فإن قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم وإن
خرجتم لنخرجن معكم فلما أيسوا من نصرهم طلبوا الصلح فأبى عليهم إلا الجلاء على
أن يحمل كل ثلاثة أبيات على بعير ما شاءوا من متاعهم فجلوا إلى الشام إلى أذرعات
وأريحاء إلا أهل بيتين منهم آل أبي الحقيق وآل حيي بن أخطب فإنهم لحقوا
بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة واللام في لأول الحشر متعلقة بأخرج وهي
اللام في قوله قدمت لحياتي وفي جئته لوقت كذا والمعنى أخرج الذين كفروا عند أول

الحشر ومعنى أول الحشر أن هذا أول حشرهم إلى الشام وكانوا من سبط لم يصبهم
جلاء قط وهم أول من أخرج من أهل الكتاب من جزيرة العرب إلى الشام أو هذا أول حشرهم
والحشر الثاني إجلاء عمر إياهم من خيبر إلى الشام وإليه أشير في الكتاب وقيل الحشر الثاني
حشر يوم القيامة لأن المحشر يكون بالشام ما ظننتم أن يخرجوا لشدة بأسهم ومنعتهم
ووثاقة حصونهم وكثرة عددهم وعدتهم وظنوا أن حصونهم تمنعهم من بأس الله
فأتاهم أمر الله وعذابه من حيث لم يحتسبوا لم يظنوا ولم يخطر ببالهم من جهة المؤمنين
وما كانوا يحسبون أنهم يغلبونهم ويظهرون عليهم وقذف في قلوبهم الرعب
بقتل رئيسهم غيلة على يد أخيه والرعب الخوف الذي يرعب الصدر أي يملأه وقذفه
إثباته وركزه يخربون بيوتهم التخريب والإخراب الإفساد بالنقض والهدم وقيل
التخريب الهدم والإخراب ترك الساكن منه والانتقال عنه كانوا يخربون بواطنها
والمسلمون ظواهرها لما أراد الله عز وجل من استئصال شأفتهم وأن لا يبقى لهم بالمدينة دار ولا
منهم ديار والذي دعاهم إلى التخريب حاجتهم إلى الخشب والحجارة ليسدوا أفواه
الأزقة وأن لا يتحسروا بعد جلائهم على بقائها مساكن للمسلمين وأن ينقلوا معهم
ما كان في أبنيتهم من الخشب والساج المليح وأما المؤمنون فداعيهم إزالة
تحصنهم وتمنعهم وأن يتسع مجال الحرب ومعنى تخريبهم لها بأيدي المؤمنين
أنهم لما عرضوهم لذلك وكانوا السبب فيه فكأنهم أمروهم وكلفوهم إياه فاعتبروا
فاتعظوا يا أولي الأبصار يا ذوي العقول ولا تفعلوا فعل النضير فينزل بكم ما
نزل بهم هذا تفسير الآية وبين الشيخ طريق التأمل فيها للاعتبار فقال في الإخراج من
الديار عقوبة بمنزلة القتل لأنه عديل القتل في قوله تعالى اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم
ولكونه مثل القتل أو أشد منه اختار بنو إسرائيل القتل على الجلاء والكفر صالح
داعيا إليه أي إلى الإخراج الذي هو بمنزلة القتل
القتل لأنه صلح داعيا إلى القتل فيصلح داعيا إلى الإخراج أيضا وأول الحشر دلالة
على تكرار هذه العقوبة لأن الأول يدل على ثان بعده وهو جلاء عمر كما بينا وإصابة النصرة
جزاء التوكل وقطع الحيل لأنهم لما لم يظنوا خروجهم رأوا أنفسهم عاجزين عن
إخراجهم وحيلهم منقطعة عنه فتوكلوا على الله فجوزوا بالنصرة والنجاح وأول المقت
أي السخط والبغض مقت أي البغض والخذلان أي ترك العون والنصرة جزاء
النظر إلى القوة والاغترار بالشوكة أي شدة البأس وحدة السلاح فإنهم
لما نظروا إلى قوتهم وظنوا أن حصونهم مانعتهم من الله حرموا إذ لم ... دعانا الله
تعالى فاعتبروا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به أي ليعمل بما وضح للناس المعنى

نبه النص فيه فيقيس اهل الفقه اجتهادهم فيعتبرون مثل ما فعلوا توقيفا عن مثال ما نزل بهم
فكذلك في مسئلتنا هذه اي كما وجب لنا التامل في معنى هذا النص المعلول فيه لانه
يجب التامل في ساير النصوص لاستخراج المعاني التي تتعلق بها الاحكام باشارة صاحب
الشرع ليعمل بها فيما لا نص فيه قوله وبيان ذلك اي بيان ان التامل لاستخراج المعنى
الذي هو مناط الحكم باشارة الشارع يتحقق في مسئلة الربوا وذلك اي ذلك البيان
ان النبي عم قال الحنطة بالحنطة الحديث روي هذا الحديث بالرفع والنصب
وعلى التقديرين لا بد من اضمار بدلالة كلمة الباء فانها تقتضي فعلا يلتصق بواسطتها بما
دخلت فيه وقد ذكرت في المعاوضات فتضمر فعلا يناسبها فكان معنى رواية الرفع بيع
الحنطة بالحنطة مثل بمثل بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومعنى
رواية النصب وهو مختار الشيخ ههنا بيعوا الحنطة بالحنطة مثلا بمثل مثل قولهم بسم
الله فانه اقتضى فعلا اضمر فيه الفعل الذي جعلت التسمية مبدا له ودل عليه اي على ان
المضمر ما ذكرنا هذا الحديث قوله والحنطة اسم علم للمكيل اي اسم موضوع غير مشتق لنوع
من الطعام الذي يصح ان يكال وان لم يرد به تحقق الكيل فيه فانه لو لم يكل اصلا لا يخرج عن
كونه مكيلا وقد نوّر هذا الشيخ بجنسه بقوله الحنطة بالحنطة وقوله مثلا بمثل حال لما سبق
وهو الحنطة ويكون حالا عن المفعول والاحوال شروط لانها صفات والصفات [illegible]
كالشروط الا ترى انه لو قال انت طالق راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت
طالق والامر للايجاب يكون نظرا الى الاصل ولم يتعلق بنفس البيع لانه ليس بواجب
بالاجماع فينصرف الى الحال التي هي شرط الجواز وصار كانه قيل اذا اقدمتم على
بيع الحنطة بالحنطة فبيعوا في حالة المساواة دون غيرها وانما اختار الشيخ رواية
النصب المقتضية اضمار الامر لانه اظهر في ايجاب شرط المماثلة وهذا لان الشي
قد يصير مشروطا بشرائط يفترض مراعاتها عند الاقدام عليه وان لم يكن هو في
ذاته فرضا كالنكاح لما شرع بشرط الشهود يفترض مراعاة شروطها من تقديم
الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة عند الاقدام عليها وان لم يكن هي في نفسها
واجبة والمراد بالمثل المذكور في هذا الحديث التماثل في القدر اي الكيل في المكيلات
والوزن في الموزونات دون غيرهما فان محمدا ذكر هذا الحديث في اول كتاب الصرف
وذكر مكان قوله مثلا بمثل كيلا بكيل ووزنا بوزن فتبين به ان المراد به المماثلة
قدرا لا وصفا وكلام رسول الله عم يفسر بعضه بعضا فتثبت بصيغة الكلام اي بهذا
المجموع وهو اضمار البيع وايجاب المماثلة في القدر مرادا من المثل باشارة صيغة الكلام والتامل في
معناها والفضل اسم للزيادة اي زيادة تدعو الى [illegible] اصل البدلين سواء كانت باعتبار القدر [illegible]

من

من جنس البدلين كزيادة قفيز من احد الجانبين او من غير جنسهما كزيادة درهم او باعتبار
الحال بان كان احدهما نقدا والاخر نسيئة قوله ربوا اسم لزيادة هي حرام بالنص وهو قوله
تع وحرم الربوا لا كل زيادة فان الربح في التجارة والنماء في الزراعة زيادة ولكنها لا تسمى ربوا
لانها ليست بحرام وهو اي الفضل الذي هو ربوا فضل مال لا يقابله عوض في مقابلة مال بمال لان
العقد لما كان معاوضة لا يجوز ان يستحق به فضل خال عن العوض لان ذلك خلاف مقتضى
العقد فيكون الفضل ظلما واشتراطه مفسدا للعقد كما لو باع عبدا بجارية وشرط ان يسلم
اليه مع العقد ثوبا او يعمل المشتري للبائع عملا فانه يفسد العقد لخلو هذه الزيادة
عن العوض في عقد المعاوضة الا ترى ان التمليك لو كان بلفظ الهبة بان يقول ملكتك هذا
العوض بهبة بالمال الحلال وان كان بغير عوض لان عقد الهبة لما كان عقد تبرع جاز
ان يستحق به ما لا يقابله عوض ولا يكون ذلك على خلاف مقتضاه فعرفنا
ان الحرمة باعتبار الخلو عن العوض في عقد المعاوضة فان قيل ينبغي ان يكون
الربح حراما لانه فضل خال عن العوض في عقد المعاوضة لان ما يقابله العوض يكون
حلالا وليس الربح حراما بالاجماع فان الاسواق ما وضعت الا للاسترباح الا ترى
ان بيع عبد بعبد وثوب بثوب [illegible] جائز والفضل فيه متحقق لما انه
يعتبر [illegible] في عقد المريض وبيع الاب والوصي قلنا انا لا نسلم انه فضل خال عن
العوض اذ لو كان كذلك لكان اشتراطه مفسدا للعقد لكونه مغيرا لمقتضاه
لكن الربح زيادة تظهر عند البيع لا عند الشراء فان من اشترى ما يساوي درهما
بعشرة جعل ذلك حتى يتقوم بعشرة وانما اثره في اثبات زيادة المالية
والتقوم فان تغير الاسعار برغائب الناس ولعل فيه منفعة ومصلحة تساوي
بعشرة لكنه حتى يتقوم بعشرة وربح الاخر عليه تسعة اعشار باعتبار ان
في السوق قيمته عشرة وكذا البائع ما يساوي عشرة بدرهم يجعل قيمته درهما
في حق المتعاقدين لتراجع رغبتهما فيه فلم يخل فضل عن العوض ولكن لما وصل المشتري
عند اهل السوق ما يساوي عشرة ظهر الربح عند البيع فاما [illegible] فيه فقد سقط اعتبار الجودة
ورجعت المالية الى الذات فلا تثبت برغبة المشتري مالية فيظهر الفضل الخالي عن
العوض وكذا في تصرف المريض والاب والوصي لان اثبات زيادة المالية برغبة
المشتري انما يصح اذا كان تصرفا في خالص ملكه فلا يلتفت الى غيرهم لما فيه الى
ابطال حق الغير فيظهر الفضل في تصرفاتهم ايضا والمراد بالفضل الفضل على القدر
اي القدر الشرعي وهو الكيل والوزن فالفضل ان فضل احد الشيئين على الاخر [illegible] مساواة
[illegible] بعدم الفضل لم يكن [illegible] فضل [illegible]

لرغبته في شراءه بالعشرة

[illegible]

الا اذا كان بينهما نوع مساواة في شيء من العلم وامتاز احدهما بزيادة فيه وههنا ذكر
المماثلة ثم ذكر الفضل بعدها والمراد من المماثلة المماثلة في القدر بالنص وهو تمارونتا من قوله
عليه السلام الذكر كما لو فضل زيد فقيه وعمرو فقيه الا ان زيدا افضل منه ينصرف قوله افضل
الى صفة الفقه المذكورة لا الى صفة لم تذكر يوضحه ان الدليل لنا بالاشياء ساير الوجوه الفضل
على الكيل موجود محرم ولو كان على عكسه لم يحرم فعرفنا ان المراد به الفضل على الكيل وذكر في
الشروح ان المراد من قوله فكل الفضل عليه لا محالة اشتراط الكيل في الفضل يعني كان المراد
بالمماثلة المماثلة في الكيل لتطلق المماثلة وكذلك الفضل على تلك المماثلة الا تكون حراما ما لم يكن
مكيلا لان ابن مثلا بمثل والمراد منه القدر اي الكيل والفضل معهود فوجب ان
يكون من جنس السابق فيلزم ان يكون الفضل قدرا اي كيلا وهذا غير سديد فان هذا الذي
لا بد عنه وهو مخالف للروايات فانه قد نص غير واحد من كتب الفقه ان ادنى ما يجري
فيه الربا من الاشياء المكيلة نصف صاع وذكر [illegible] انه لو باع مدين من الحنطة
بثلاثة امناء منها لا يجوز ومعلوم ان المن الواحد مما لا يدخل تحت الكيل وكذا لو باع قفيزا من الحنطة
بقفيز منها ودرهم لا يجوز بالاجماع فعرفنا ان الزيادة حرام وان لم تبلغ الكيل قوله
وصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر يعني ثبت بالتقرير الذي ذكرنا
ان الحكم الاصلي في هذا النص وجوب التسوية بين البدلين المتجانسين في القدر
شرطا لجواز العقد ثم الحرمة اي ثبوت الحرمة بناء على فوات حكم الامر وهو التسوية
الواجبة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل اي بيعوا الحنطة واذا كان كذلك كان محل
الحكم ما يقبل المماثلة كيلا فما لم يكن مما لا يدخل تحت الكيل محلا للحكم ولا يتحقق فيه الفضل
الحرام لعدم تصور ما يبتني الحرمة عليه وهو فوات التسوية مع امكان رعايتها وجوز
بيع الحفنتين والتفاحة بالتفاحتين عند البيع بجنسها اي عند بيع الحنطة بجنسها
او بيع هذه الاموال المذكورة في النص بجنسها واذا تأملنا وجدنا الداعي
الى هذا الحكم وهو وجوب التسوية القدر والجنس قال الامام البديع [illegible]
ولما ثبت ان حكم النص وجوب التسوية بينهما في الكيل احترازا عن الفضل الحرام وهو الفضل
على الكيل عللنا فقلنا انما وجبت هذه التسوية لان هذه الاموال امثال متساوية
المالية وكونها امثالا متساوية المالية موثرة في ايجاب التسوية دفعا للظلم فان البدلين
لما تساويا كان الزايد فضلا خاليا عن العوض في البيع فيكون اخذه ظلما وانما
صارت امثالا متساوية بالكيل والجنس لان الكيل يسوي بينهما في الذات
والجنس في المعنى والموجود ليس الا الصورة والمعنى فاذا استويا صورة ومعنى
استويا قطعا فصار وجوب التسوية مضافا الى كونها امثالا متساوية وكونها امثالا

ثابت

مسقطة

ثابت بالكيل والجنس فيضاف وجوب التسوية الى الكيل والجنس بمعنى الواو
لان الحكم يضاف الى علة العلة على ما عرف في مسائل شرى القريب وصارت حرمة الفضل
مضافة الى الكيل والجنس لان ايجاب الفعل يقتضي نهيا عن ضده فايجاب التسوية كيلا
بكيل يكون تحريما للفضل على الكيل فالكيل يعني بكون المحل قابلا للكيل جعل علما على الحكم في
المتماثلين وعلما على ثبوت الحرمة في المتفاضلين كالنكاح جعل علما للحل في الزوج والحرمة
في غيره بمنزلة الطول والعرض يعني فانه طول وعرض فان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا من
اللبد صورة كما ان ذراعا من الثوب يماثل ذراعا اخر من الثوب صورة ومعنى قوله
وسقطت قيمة الجودة جواب عما قال الشافعي ان المماثلة لا تثبت حقيقة بما ذكرتم فانه قد يقع
التفاوت بين البدلين في الوصف بعد استوائهما قدرا وجنسا فان المالية التي [illegible]
من هذه الاشياء تزداد بالجودة وتنقص بالرداءة واذا لم تثبت المماثلة لم يظهر الفضل كما في
العبيد والثياب فقال هذا انما يلزم لو ثبتت للجودة قيمة في هذه الاموال عند المقابلة
بجنسها ولكنها سقطت بالنص وهو قوله عليه السلام الذهب بالذهب تبرها وعينها سواء
والفضة بالفضة تبرها وعينها سواء والعين اسم للمضروب وهو اجود من التبر وقد
جعلها سواء وفي بعض الروايات جيدها ورديها سواء فيكون نصا على سقوط قيمة الجودة
وبالاجماع اي بدلالة انهم اجمعوا على انه لو باع قفيز حنطة جيدة بقفيز من حنطة ردية
وزيادة فليس لجواز وجود الفضل الخالي عن العوض وهذا دليل على سقوط قيمة الجودة اذ لو ثبت
للجودة قيمة لامكن جعل الزيادة مقابلة للجودة تصحيحا للعقد اذ الاعتياض عن
الجودة صحيح اذا كانت مع الاصل كما اذا اختلف الجنس وكما اذا لم تكن البدلان
او احدهما من اموال الربا ولما عرف وهو الوجه المعقول ان ما لا ينتفع به الا بهلاكه
فمنفعته في ذاته لا في اوصافه لعدم امكان الانتفاع باوصافه مع بقاء ذاته والتقوم للاشياء
انما يثبت باعتبار منافعها فاذا لم يكن في الاوصاف نفسها منفعة لم يكن لها قيمة فتهدر
وبقي العبرة للعين بخلاف ما ينتفع به بدون استهلاكه كالثياب ونحوها لان الانتفاع بها
يتحقق مع بقاء اعيانها فيكون لاوصافها معتبرة ولا يلزم عليه ما اذا باع الاب او الوصي
الجيد من مال الصغير بمثله رديا فانه لا يجوز وما اذا باع المريض مرض الموت كرا
حنطة جيدة بكر من حنطة ردية فانه يجعل كانه باع نصفه من الثلث ولو
كانت الجودة ساقطة عند المقابلة بالجنس لجاز البيع في الصورة الاولى ولم يجعل
تبرعا في الثانية كما لو باعوا فلوسا جيدة بفلوس ردية لانا نقول ان الجودة
متقومة مع الاصل وانما يسقط قيمتها اذا انفردت عن الاصل عند المقابلة بالجنس
وقد جعل هدرا عن المقابلة بالجنس لانهم امروا بالنظر على الوجه الانظر للمقابلة

رابعها

بالجنس طريق لاسقاط قيمة الجودة وليس فيه تطرق الى العاقل البالغ فمطلق التصرف
في ماله نفسه فصح منه التصرف النافع والضار جميعا ولهذا يقول اذا استهلك على رجل حنطة
جيدة يضمن مثلها جيدة لان الجودة لا تسقط اذا قوبل الجيد بالردي كيلا لو لا يرضى
بمقابلته بالردي حتى لو رضي بذلك سقط حقه ايضا قوله وثما صارت اي الاموال المذكورة
امثالا بالقدر والجنس سقط اعتبار قيمة الجودة شرعا اي لم يعتبروها امثالا يعني
لتحقق التسوية فان الشرع لما اوجب التسوية كيلا يتمكن احترازا عن الفضل
الحرام ولن يحصل التسوية من كل وجه الا بسقوط قيمة الجودة سقط اعتبارها لطريق
الشرط لتحقق التسوية لا علة يعني لم يجعل سقوط قيمة الجودة من اوصاف العلة
كالقدر والجنس لان سقوط قيمة الجودة عبارة عن عدم اعتبارها والعدم
لا يصلح علة لامر وجودي اذ الوجود لا يصلح اثرا للعدم وشعبة له فلا يصلح الاثبات تلك
الذي هو وجودي اثر العدم تقوم الجودة فجعل سقوط التقوم شرطا لا علة صالحه
المماثلة الباء الاولى متعلقة بالمماثلة والثانية بصارت اي صار سائر الاعيان فضلا عن
ثبوت المماثلة من البدلين بالكيل والجنس فصار شرطها اي من الاعيان في البيع اي في
بيع المتجانسين يشترط بشرط الجودة باعتبار ان كل واحد حرام خال عن العوض اي باعتبار
ان كل واحد منفرد المماثلة الواجبة بالامر ان قيل بطل ما ذكرتم بما اذا باع
جوزة بجوزتين او بيضة ببيضتين حيث يجوز وان جعلت هذه الاموال امثالا
متساوية المالية قطعا بالعدد والجنس كالمكيلات بالكيل والجنس والموزونات
بالوزن والجنس بدليل انها تضمن بالمثل في ضمان العدوان ويجوز السلم فيها عددا
مع التفاوت قلنا لا نسلم ان العدد جعلها امثالا متساوية المالية قطعا بخلاف
الكيل لانه يوجب المساواة قدرا على وجه لا يبقى فيه بعد ذلك تفاوت يظهر الا الفضل
ضرورة حتى لو اوجب العدد التسوية قطعا اعتبر علة موجبة للتسوية ايضا
كما في الفلوس الرائجة فانها لما صارت امثالا متساوية قطعا على وجه لا يعرف فيها
المماكسة لم يجز بيع فلس بفلسين وانما جعلت امثالا متساوية قطعا على وجه
في ضمان العدوان مع قيام التفاوت بطريق الضرورة لان الاتلاف قد يتحقق والجبر
عن العدوان واجب والتفاوت في القيمة اكثر فلو لم يتحمل هذا التفاوت لوقعنا
في تفاوت اعظم منه وهو تفاوت القيمة والسلم عقد مشروع بطريق الرخصة
فتوسع فيه لان السلم يصح في الثياب وان لم يكن من ذوات الامثال ولا
محال للربوا كذا في طريقة البرغري هذا اي كون الداعي الى الحكم هو القدر والجنس
معنى معقول اي مفهوم من هذا النص فان قوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير

يشير الى الحنطة وقوله مثلا بمثل يشير الى القدر ليس بثابت بالراي يعني ان هذا الامر
مستنبط من النص فلم يثبت من بعد اي من بعد ما بين ان حلول النص وجوب التسوية
والمعنى الداعي اليه القدر والجنس الا الاعتبار وهو اي الاعتبار اي طريقته كما مثال حكم النص
بالتفاوت اي مثال حكم النص في الاشياء المنصوص عليها من الحنطة والشعير وغيرهما فلزمنا
اثباته اي اثبات الفضل الخالي عن العوض وهو ما ذكرنا اي هذا الاعتبار الذي ذكرنا من الامثلة
اي من الامثلة او هذا المثال الذي يصح الاعتبار مثال الامثلة المذكورة وهي المثلات والاشتراك
لاستعارتها لغيرها مثل التامل في اشارات حديث الربوا وامثاله ليعرف المعاني الداعية
الى الحكم لاجل الاعتبار من غير تفاوت قوله وحصل بما قلنا المانع من اقامة الدليل
على حجية القياس اشار الى الجواب عن كلمات الخصوم فقال حصل بما قلنا من جواز القياس
اعتبارا وحجية ثبوت الاحكام المنصوصة بظواهر النصوص لمن شفيها وتطمينا وطمانينة
القلب وشرح الصدر باثبات معانيها فان القلب يطمئن بالوقوف على المعنى الذي به
يتعلق الحكم وان حصل له اليقين اي حج قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وطمانينة القلب عبارة
عن ثباته على ما اعتقده من الحق وسكونه اليه وشرح الصدر عبارة عن توسيعه و[illegible]
لقبول الشرع الحق والشرح يضاف الى الصدر [illegible] القلب والتوسع يضاف
الى [illegible] قال شمس الائمة ان الله تعالى جعل هذه الشريعة
نورا وشرحا للصدور فقال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام والقلب يدرك الغائب بالتامل فيه كما تعين
ترى الحاضر بالنظر ثم لا اشكال ان برؤية العين يحصل من الطمانينة فوق ما يحصل من الخبر
اذ ليس الخبر كالمعاينة ويعلم ان من ضل الطريق اذا اخبره مخبر بالطريق واعتقد
الصدق فيه يحصل له بعض الانشراح وانما يتم انشراحه اذا عاين اعلام الطريق
فكذلك [illegible] القلب فانه اذا تامل في معنى المنصوص حتى وقف عليه يتم به انشراح
الصدر ويحصل طمانينة القلب وذلك بالقدر الذي جعل الله في قلب كل سالم من التمييز
من هذا التامل والامر بالوقوف على مواضع النص من غير طلب المعنى يكون نوع
حجر [illegible] انشراح الصدر وطمانينة القلب الثابت بقوله تعالى لعلمه الذين
يستنبطونه منهم فان قيل كيف يستقيم هذا اذا القياس لا يوجب العلم
والمجتهد يخطئ ويصيب عندكم قلنا نعم ولكن يحصل له بالاجتهاد العلم من طريق
الظاهر على وجه يطمئن قلبه وان كان لا يدركه من الظن باجتهاده وهو نظير قوله تعالى
فان علمتموهن مؤمنات فان العلم يثبت بهن من حيث الظاهر ويثبت به اي باثبات
المعاني تعميم احكام النصوص فان حكم النص يكون مقتصرا قبل التعليل على المحل المنصوص

ما حصل اليقين

عليه وبعد استخراج الوصف المؤثر يثبت فيه وفي غيره مما لم ينص عليه كالحكم نص الربوا
كان مقتصرا على الاشياء الستة وبعد التعليل عم سائر المكيلات والموزونات
وفي ذلك اي وفي تعميم احكامها تعظيم حدودها لان فيه علا بظواهر النصوص فيما
نص عليه وابطالها فيما لم ينص عليه ولزمنا بهذا الاصل اي بسبب استعمال القياس
محافظة النصوص بظواهرها وبمعانيها اي معانيها اللغوية ومحافظة ما تضمنته اي النصوص
من المعاني التي تعلقت بها احكام النصوص ومن المعاني الشرعية لانه لما لم نقف
على النصوص ومعانيها اللغوية لا نعرف ان هذه الحادثة لا نص فيها وما لم
نقف على معانيها الشرعية لا يمكنه رد الحادثة الى ما بينا سببها من النصوص جمعا
اي لاجل حصول الجمع بين الاصول والفروع جمعا وهو الفرع الحق اي حفظ
النصوص بظواهرها ومعانيها اللغوية والشرعية هو الحق ممكن ما نقض الله
الناس حقا وليس بعد الحق الا الضلال فكان ما قال الخصم ان المنع عن
القياس محافظة النصوص بمعانيها زعما باطلا ووهما وخطا وما للخصم ومن نفاة
القياس الا التمسك بالجهل لانهم يتمسكون فيما لا نص فيه باستصحاب الحال
وما لا الجهل لانه لما لم يعرف الدليل على الحكم وهو جاهل بالدليل المثبت قال
لا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة المحضة بمنزلة تناول الميتة ثم اجاب عن
قولهم لا يجوز التمسك بالقياس لمعنى في الدليل فقال لا يتعلق الحكم بمعنى من معاني
النصوص وان صار هذا الطريق اي تتبع الدليل فيه ضرب شبهة لان في كل فرع عينه
القياس يعلق الحكم به احتمال ان لا يكون متعلق الحكم لكن وضع الاسباب
اي شرعها الا على العمل دون العلم على هذا الوجه وهو ان يكون فيها ضرب شبهة حارة بعض
المجتهد بصيغتها مثل الاية الماولة والعام الذي خص منه البعض من الكتاب
وخبر الواحد من السنة وصار الكتاب تبيانا لكل شيء من هذا الوجه وهو اعتبار
المعنى اذ لا يمكن ان يعلل كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له لغة فكان بيانا معنا
ثم ذلك المعنى جلي يوقف عليه باعتبار الظاهر كحرمة الضرب والشتم بمعنى الاذى
الموجود في التافيف وخفي لا يوقف عليه الا بزيادة تامل كتعلق انتقاض الطهارة بوصف النجاسة
والخروج في الخارج من السبيلين فاذا كان اثبات الحكم بالمعنى الظاهر اثباتا له بالكتاب
كان اثباته بالمعنى الخفي كذلك ايضا فيكون الكتاب تبيانا لكل شيء بظاهره وبمعناه وبهذا
هو الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين على ان المراد من الكتاب المبين اللوح المحفوظ في عامة الاقاويل
لا القرآن وكان اولى اي كان العمل بالقياس اولى من العمل بالحال لما قلنا وثبت ان طاعة الله
ل

لا تتوقف على علم اليقين لانه لما جاز العمل بالاية الماولة وخبر الواحد وباستصحاب الحال
اذا عدم النص عندهم او تعذر العمل بالقياس عندنا علمنا انها لا تتوقف على علم اليقين
وقولهم لا تطاع الله بها العقول والاراء مسلم اذا كان ذلك بطريق الاستبداد وانما الاتفاق
طاعة بمعنى من المعاني ثم وجد ذلك المعنى في محل اخر فانه هو المتنازع فيه واما الحديث
عن صدر هذه الامة وهو حديث اولاد السبايا فهو ان المراد منه القياس المجوز لانهم كانوا
يقيسون في نصب الشرائع والبدع وتغيير الاشارة في قوله فقاسوا ما لم يكن على ما قد
كان لا القياس الذي نحن بصدده فانه في التحقيق اظهار ما قد كان ورد مشروع
الحادثة وكذا المراد من الراي القياس المذكور في سائر ما رووا من الاخبار الراي
المقترح المذموم الذي هو مدرجة الى الضلال او الراي الذي يكون المقصود منه رد المنصوص
نحو ما فعله ابليس لعنه الله لا الراي قصد به اظهار الحق فانه نوع امر به في اظهار قيمة الصيد
ومثل حال حكم به ذوا عدل منكم ورسول الله عم علم اصحابه والصحابة عن اخرهم اجمعوا على
استعماله من غير نكير من احد منهم على من استعمله كما بينا فكيف يظن بهم الاتفاق على ما
ذمه رسول الله عم او جعله مدرجة الى الضلال هذا في الانظمة الاختلاف كذا قال شمس
الائمة وما قال النظام ان القياس على خلاف موضوع الشرع غير مسلم لما ذكرنا من الدلائل
قوله لان الشرع ورد بالفرق بين المماثلات والجمع بين المختلفات قلنا اما
الفرق فلا نسلم فيها في المعاني التي تعلقت الاحكام بها وانتفاء صلاحيته ما توهم الخصم
جامعا في الوجود لمعارض في الاصل او الفرع واما الجمع بين المختلفات فلاشتراكها في
معنى جامع او لاختصاص كل من المختلفات بعلة صالحة للحكم خلافه اذ لا مانع عند اختلاف
الصور وان اتحد نوع الحكم ان يعلل بعلل مختلفة فان قال الخصم ان غرضي ما ذكرتم
بان الشرع شهد بابطال امارة الحكم فانه لو حرم النظر الى شعر الحرة ولم يحرم الامة فلما
انما حرم ذلك لخوف الفتنة وهو قائم في شعر الامة الحسناء فيعم النظر اليه ولكان
ذلك من اقوى ما ذكرتم من امارة الحكم في القياس فاذا شهد الشرع ببطلانه فقد صح
قولي ان وضعه يمنع من القياس فنجيبه بان نفي الشرع حكم امارة في بعض الصور
لا يمنع كونها امارة فان الغيم الرطب امارة الشتاء على المطر ولا ينقض
كونه امارة وجود غيم رطب منه في صميم الشتاء من غير مطر فكذلك ايضا انما
لا يخرج من كونه امارات بوجود امثالها متخلفة عنها احكامها اذ الاكثر يوجد
بدون التخلف فصل في تعليل الاصول المانع في اول الباب ان الاصول وهي
النصوص يشهد الله على حقيقة احكامها وشهادتها بمعانيها الجامعة بين الفروع والاصول
يتنوع هذا الفصل احتلاف الناس في ذلك فقال اختلفوا بعد القائلين بالقياس في هذه الاصول

وهي النصوص المتضمنة للاحكام من الكتاب والسنة او الاصول الثلاثة وهي الكتاب والسنة والاجماع
والاول اظهر فقال بعضهم اي بعض القايسين هي غير شاهدة اي غير معلولة في الاصل الا بدليل
اي الا اذا قام دليل في البعض على كونه معلولا فحينئذ يجوز تعليله وتصح الالزام به على الخصم
واستدل بعض اهل اللغة اطلاق الفقهاء لفظ المعلول على النص في عباراتهم فقالوا العلة
التي هي المصدر لازمة والنعت منه عليل فان الصواب ان يقال هذا النص معلل بكذا واجيب
عنه بانه قد جاء معل فهو معلول اي ذو علة نص عليه في المغرب والصحاح والعلة في اصطلاح
الفقهاء عبارة عن المعنى الذي تعلق به حكم النص على ما عرف تفسيرها في اول التقويم ماخوذ من العلة
بمعنى المرض وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف يمكن التعليل به وتصلح لاضافة الحكم اليه الا
ان يمنع مانع اي يقوم دليل من نص او اجماع في البعض يمنع من التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ
يمتنع التعليل بالجميع ويقتصر على ما عدم فيه المانع ~~وقال بعضهم هي معلولة بكل وصف~~
~~يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا ان يمنع مانع اي يقوم دليل من نص او اجماع في~~
البعض وقال بعضهم وهم عامة مثبتي القياس هي معلولة اي الاصل فيها التعليل ولكن بوصف ما
الدليل على تمييزه من ساير الاوصاف في كونه متعلق الحكم لان كل وصف يحتمل الاحاجة في تعليل
كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلول بل يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى
اقامة الدليل على ان هذا الوصف ~~بل يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل~~ من بين
ساير الاوصاف هو الذي يعلل الحكم به وهذا اي هذا القول اشبه بمذهب الشافعي لانه لما جوز
التعليل بعلة قاصرة وليس فيه الزام على الغير جاز الاكتفاء بهذا القدر وهو ان الاصل
في النصوص كونها معلولة وان كان اصل الاستصحاب حجة ملزمة على الغير انه تمسك بالاصل
لم يحتج الى اقامة الدليل في كل نص انه شاهد للحال بل التعليل يكون ملزما عنده نظرا
الى ان الاصل في النصوص التعليل وانما قال وهذا اشبه لان هذا المذهب لم ينقل عن
الشافعي نصا استدلالا بما يدل عليه واستدل صاحب الميزان ان هذا القول الثالث هو مذهب
والى بعض اصحابنا ايضا والقول الرابع قولنا انا نقول هي معلولة شاهدة اي الاصل
فيها التعليل عندنا ايضا وتعليل شاهدة بمعنى واصل الاجماع مثل النصوص الواردة
في المقدرات من العبادات والعقوبات والابدال الكفارات اي مقادير الشروع في التعليل وتمييز
الوصف المؤثر من اقامة الدليل على انه اي النص شيء مزيد استخراج العلة منه للحال شاهد
اي معلول الا ان الظاهر وهو الاصل في النصوص التعليل يصلح للدفع لا للالزام وهذا اي النص
مذهب بعض اصحابنا كما ذكر في الميزان وان كان العامة الامام والشيخان ذكروه مذهبا
لاصحابنا على الاطلاق واختار صاحب الميزان القول الثالث كما هو مذهب العامة
تقدم لان احكام الله تعالى مبنية على الحكم ومصالح العباد وهو المراد بقولنا النصوص معلولة اي

الاحكام

الاحكام الثابتة بها متعلقة بمعان ومصالح وحكم فاذا اعتقاد ذلك المعنى يجب القول بالتعدية وان
الاصل ان كان واحدا واستخرج منه كل من جاء الف علة لمعلل الحكم بها كان الاصل معلولا بها لانهم
وان كان كل واحد لم يخرج من اصل على حدة فمن علله بوصف مؤثر ووجد فيه ما هو حد العلة
يكون معلولا ~~بتعليقهم وان كانت~~ فلا حاجة الى قيام النص او الاجماع على كونه معلولا وذكر في
بعض نسخ اصول الفقه وزعم بشر المريسي وابو الحسن الكرخي ان من شرط صحة القياس ان
ينعقد الاجماع على كون حكم الاصل معللا او يقوم نص عليه وزعم عثمان البتي ان القياس لا يجوز
على اصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه وكلاهما باطل لان مدرك الاحتجاج بالقياس
اجماع الصحابة وقد علمنا من تتبع احوالهم في مجاري اجتهاداتهم انهم كانوا يقيسون الفرع
على الاصل عند ظن وجود ما يظن انه علة في الاصل في الفرع من غير توقف على دليل يدل على كون الاصل
معللا او دليل خاص على جواز القياس عليه حتى قاس بعضهم قوله انت علي حرام على الطلاق
وبعضهم على الظهار وبعضهم على اليمين من غير ان يقوم دليل من نص او اجماع على كون
تلك الاصول معللة ولا على جواز القياس عليها ولم ينكر البعض على البعض ولم يرد عليه بان
ما ذكرت من الاصل غير متفق عليه فالقول بخلاف اجماعهم باطل قوله احتج
اهل المقالة الاولى وهم الذين قالوا بان الاصل في النصوص عدم التعليل بان النص يحتمل التعليل
يثبت الحكم بصيغته على موجب اللغة وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص
الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل يتغير ذلك الحكم بانتقاله من الصيغة الى المعنى اذ لولا
لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عم الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربا حرمة
فضل الحنطة على الحنطة في البيع وبالتعليل يصير حكمه مع المكيل بالمكيل في الجنس سواء كان حنطة
او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص تتوقف
على السماع تتوقف معرفة الحقيقة عليه ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه كمعرفة
المجاز وفي الاستعمال بالتعليل تغيير الحكم النص وتركه للحقيقة الى المجاز بل العدول الى المجاز
احد نوعي الكلام والمعنى المستنبط ليس من انواع النص ولا من انواع الكلام واذا كان كذلك
كان الاصل هو العمل بصيغة النص دون معناه فلا يجوز ترك هذا الاصل وتغييره الا بدليل
كما لا يجوز ترك الحقيقة وتغيير معناه الا بدليل وقد كان انتقال الى المعنى اولى انتقال
للحكم والضرب فلا يترك راجعا الى النص ثم استوضح هذا الكلام بذكر دليل اخر فقال
الا ترى ان الاوصاف متعارضة بعضها يقتضي كل وصف من اوصاف النص غير ما تقتضيه
الاخر فان وصف الطعم في حديث الربا يقتضي حرمة بيع التفاحة بالتفاحتين واباحة
بيع حفنة من الجص بحفنتين منه على خلاف ما يقتضيه وصف القدر والجنس والتعليل
بالكل اي بجميع اوصاف النص باعتبار الكل علة واحدة غير ممكن لان ذلك لا يوجد في غير المنصوص

عليه والتعليل يوجب انسداد باب القياس ايضا بقصر الحكم على المنطوق والتعليل بكل واحد من
الاوصاف بان يجعل كل وصف علة غير ممكن ايضا لانه يؤدي الى التناقض لان التعليل بالقدر والجنس
يوجب خلاف ما يوجبه التعليل بالطعم والثمنية توجب قصر الحكم على المنصوص عليه وهو
الطعام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام والذهب والفضة في حديث الاشياء الستة
والتعدي وعدمه امران متناقضان فيكون التعليل المؤدي اليه باطلا وكل وصف محتمل بعد ما
تحقق المعارضة ولم يمكن التعليل بالجميع وبكل وصف فقلنا لا يمكن التعليل بواحد منها ايضا
لان كل وصف عينه المجتهد للتعليل يحتمل ان يكون هو المعنى الموجب للحكم ويحتمل ان لا يكون
والمحتمل لا يكون حجة اذ الحجة لا تثبت بالاحتمال وان ذلك ان الوقف اي الوقف عن التعليل هو
الاصل الا اذا قام دليل يرجح بعض الاوصاف فحينئذ يجوز الاشتغال بالتعليل فان الترجيح
بعد المعارضة انما يثبت بالدليل وان الحكم ظهر عقيب كل الاوصاف التي اشتمل عليها
النص فالتعليل بالبعض تخصيص بلا ثبت الا بدليل وحاصل هذا القول ان التعليل لا يجوز الا
بما ثبت علته بنص او اجماع قوله واضح اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا الاصل في
النصوص التعليل وان التعليل يجوز بكل وصف يمكن بان الشرع اي لان الدلائل لما جعلت القياس
حجة بما مر ذكره من الدلائل ولا ابتناء للقياس الا بالوقوف على المعنى الذي صلح علة من النص
جواز التعليل اصلا في كل نص الا ان تلك الدلائل لا تفصل بين نص ونص ولما صار التعليل اصلا في
لكن التعليل بجميع الاوصاف كان صالحة اي صار كل وصف صالحا للتعليل فكانت
صلاحيته للتعليل بكل وصف اصلا فيصح الاثبات اي اثبات الحكم بكل وصف الا بمانع بان يعارض
بعض الاوصاف بعضا او يخالف نصا او اجماعا مثل علماء الحديث في الحديث لما كان
حجة والعمل به واجبا ولا يثبت الحديث الا بنقل الرواة وانحصر الرواة على رواته كل من
يتعذر صارت رواية كل عدل حجة لا يترك الا بمانع بان يخالف دليلا قطعيا من نص او اجماع او يظهر
فسق الراوي وغفلته اي هذا اي بنقل رواته الحديث بتعليل النص لما تعذر التعليل بالجميع
بجعل كل وصف علة وظهر بالاخلاف في قولهم ان الاوصاف متعارضة اذ لا يجب الاختلاف
الاوصاف لما لم يتحقق المعارضة اذ امكن العمل بالكل لا يثبت ايضا عند كثرة الاوصاف
النص مع امكان العمل بالكل الا ان يمنع منه مانع ثم اجاب عن قولهم التعليل بكل
وصف محتمل بقوله ولما صار النص دليلا اي ان الشرع صار التعليل والشهادة
من النص اي من كل نص اصلا لتعميم الحكم لكن ينبغي في كل وصف احتمال انه ليس بمراد
بعد قيام الدليل على كونه حجة فلا يترك ذكر الاصل بالاحتمال الا ما يثبت اصلا بالدليل
لا يخرج بالاحتمال من ان يكون حجة وعن قولهم ان التعليل بعد الحكم ذكر المصنف الى المجاز بقوله
وانما التعليل لاثبات حكم الفرع يعني ان التعليل في اثبات حكم الفرع لا في تغيير حكم الاصل

فان

لتأديته الى انسداد باب القياس ولا بد اخذ منها لجهالة وفساد ترجيح الشيء بلا مرجح صارت الاوصاف

فان الحكم في المنصوص بعد التعليل ثابت بالنص لا بالعلة كما كان قبل التعليل ولم يكن
نفس الحكم والاثر لحقيقته بل فيه تقريره باظهار المعنى الذي يحصل به طمأنينة القلب وانشراح
الصدر ووجه القول الثالث وهو قول بعض اصحابنا وان فيه انه لما ثبت الاثر بالتعليل
بالدلائل الموجبة للقياس وصار ذلك اي التعليل اصلا في النصوص بطل التعليل بكل الاوصاف
اي بجميعها بان يجعل الكل علة لانه اي التعليل شرع للقياس اي لتعدية الحكم الى غير المنصوص
عليه والحاقه به والحجر آخر اي عند ان اتفق فانه جوز التعليل بعلة قاصرة لا المجرد الحجب
وهذا اي التعليل بجميع الاوصاف يسد باب القياس اصلا لما بينا ان ما يوجد فيه جميع الاوصاف
يكون فردا من جنس المنصوص عليه فيكون الحكم ثابتا فيه بالنص لا بالقياس فيكون التعليل
حينئذ للتعجيز لا غير وهو خلاف ما اتفق عليه القائلون بالقياس وبما امتنع التعليل بالجميع و
التعليل بواحد منها مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل ولا بد من
دليل يميز وصفا من سائر الاوصاف للتعليل وقوله والواحد من الكل جواب عما قال
ان الممكن التعليل بالجميع فلم وجب النقل الى الواحد مع امكان التعليل بالوصفين والاكثر منهما
فقال لان الواحد هو المتيقن به بعد سقوط الجملة كما في وقت الصلوة لما تعذر سببية
الجميع جعل الجزء الادنى سببا للتيقن به والتعليل بالوصفين والاكثر جائز لكن الزيادة
على الواحد لا تثبت الا بدليل ايضا هذا تقرير ما ذكر في الكتاب وذكر اهل المقالة الثانية انا
نقول لا يلزم من عدم صحة التعليل بجميع الاوصاف عدم صحته بكل واحد منها اذا امكن
التعليل به لعدم سد باب القياس فيه بل فيه فتحه وزيادة تعميم لحكم النص فاذا جاز
التعليل بكل وصف لم يجب النقل الى الواحد المجهول الذي يحتاج الى دليل مميز وفي كلام
القاضي الامام جواب عنه فانه قال الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص
معلولا لتمكن القياس اذ القياس لا يكون الا النص معلولا والا لكان ثبت بوصف من الكل لم يجب
بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الكل علة واحتمل الزيادة على
الواحد فلا تثبت الزيادة على الواحد الا بدليل وذكر شمس الائمة ان الصحابة اختلفوا
في الفروع لاختلافهم في الوصف الذي هو علة في النص اذ كل واحد منهم ادعى ان العلة
ما قاله فكان ذلك اتفاقا منهم ان احد الاوصاف هو العلة فلا يجوز التعليل بجميع الاوصاف
وبكل وصف لانه على مخالفة الاجماع قوله وقلنا نحن ان دليل التمييز شرط
يعني هذا الوجه الذي ذكرنا هو المختار ودليل التمييز شرط عندنا ايضا كما هو شرط
عندهم الا ان عندهم دليل التمييز الاخالة وعندنا التأثير على ما سنبين في باب
ركن القياس ان شاء الله عز وجل لكنا نحتاج قبل ذلك اي قبل بيان دليل التمييز
والشروع في التعليل الى اقامة الدليل على كون الاصل اي النص الذي يريد تعليله شاهدا

اي متعدية الى المحال لانه ليس يقتصر على مورده . بل يتعدى حكمه الى غيره كالحكم الثابت بالخارج من
السبيلين تعدى الى مثقوب السرة بالاجماع نجوز تعليله بعد ما وصف قام الدليل على كونه
علة لان الاصل في النصوص وان كان هو التعليل الا انه ثابت من طريق الظاهر وقد وجدنا من النصوص
ما هو غير معلول بالاتفاق واحتمال ان يكون هذا النص المعين من تلك الجملة فلا يصح التمسك
بذلك الاصل والالزام به على الغير مع هذا الاحتمال لان الظاهر يصلح حجة للدفع لا للالزام
لكن هذا الاصل وهو كون التعليل اصلا في النصوص لم يسقط باحتمال الفساد صح جاز التعليل
للعمل به قبل قيام الدليل على كونه معلولا وان لم يصح الالزام به على الغير على مثال استصحاب
الحال فانه لما كان ثابتا بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لا ملزمة حتى ان حيوة المفقود
لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح
سببا للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت وكذا مجهول الحال اذا شهد
ابن شهادته باحتمال كونه عبدا اذ الاصل في بني ادم هو الحرية ولكن لو طعن الخصم في حريته لم تصر
حجة عليه باعتبار الاصل لاحتمال زواله بعارض ولا يبطل حريته في نفسه ايضا بهذا الاحتمال
ولكن لكن هذا فاذا قام الدليل على كون الاصل فيه هذا لم يبق الاحتمال فصار حجة **قوله**
ولا يلزم جواب عن سؤال يرد على هذا الاصل وتقريره ان الاقتداء بالرسول في افعاله
اصل بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة قال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني كما ان التعليل
في النصوص اصل بالدلائل الموجبة للقياس وقد ثبت اختصاص النبي عم ببعض الافعال مثل
الجمع صوم الوصال وحل التسع واباحة النكاح بغير مهر واخذ الصفي من الغنيمة وغيرها
كما ثبت عدم التعليل في بعض النصوص ثم جاز العمل بذلك الاصل من غير اشتراط قيام دليل
على عدم الاختصاص حتى جاز الاقتداء به في افعاله وصح الالزام به على الغير ما لم يقم الدليل
المانع فينبغي ان يجوز العمل بالاصل ههنا ايضا من غير اشتراط قيام دليل على كون هذا النص
المعين معللا … لا يمنع عنه مانع فقال ان الاقتداء بالنبي عم انما وجب لكونه رسولا واماما
… بقوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون وليس في كونه رسولا واماما شبهة
فوجب علينا الاقتداء به لوجود العلة الموجبة له قطعا ولم يسقط العمل به بالاحتمال
الداخل في نفس العمل دون العلة الموجبة وهو احتمال الاختصاص كما لا يسقط العمل بالعام
باحتمال الخصوص لما كان اصلا موجبا ما لم يقم دليل التخصيص فاما فيما نحن فيه فان
الاحتمال في نفس الحجة للوجهين المذكورين في الكتاب فلم يكن بد من قيام الدليل
على انه معلول الحال ليصح العمل به بمنزلة المجمل لما كان الاحتمال في نفسه لم يصح العمل
به ما لم يقم دليل تعيين المراد منه ومن لم يعتبر هذا الشرط من اصحابنا متمسكا باجماع
الصحابة على ما بينا وبان اسلاف العلماء لم يشتغلوا باقامة الدليل على كون الاصل معللا في

مناط انهم

مناط انهم ونقاسيانهم ولم يطلب ذكر حجة منه اجاب عن هذه الكلمات فقال بعدما ثبت
ان الاصل في النصوص هو التعليل لا يحتاج الى اشتراط دليل اخر لصحة التعليل اذ التعليل لا يصح
الا بوصف مؤثر والاثر انما يعرف بالكتاب او السنة او الاجماع على ما نعرفه فكان ظهور
الوصف المؤثر في هذا الوصف دليلا على كونه معلولا اذ لا معنى لكونه معلولا الا تعلق حكم بمعنى
مؤثر يدرك بالعقل فاي حاجة الى اقامة دليل اخر على كونه معلولا وليس هذا كاستصحاب
الحال فان الاصل فيه لم يثبت بدليل … حتى ان الشاهد لو ثبت بدليل
بل بقاء بظاهر الحال فاما كون الاصل معلولا فقد ثبت بدليل التعليل وظهور الوصف المؤثر
فوضح الفرق وهذا نحو الاقتداء بالرسول عم في صحة العمل به … كالعمل
بالاقتداء في الفعل المعين وكما ان النصوص نوعان معلول وغير معلول فافعال النبي عم ايضا نوعان
ما يقتدى به وما لا يقتدى به وكما ابتلينا بالوقف في غير المعلول وبالاستنباط في المعلول
ابتلينا بالاقتداء فيما يصلح للاقتداء به وبعدم الاقتداء فيما ثبت الاختصاص فيه فكانا
من قبيل واحد هذا كلام … في هذه المسألة فعليك بعد بالترجيح **قوله**
ومثال هذا الاصل وهو انه لا بد في التعليل من قيام الدليل على كون الاصل معلولا
ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل قوله في باب الذهب والفضة ان حكم النص
وهو حرمة التفاضل عند ذكر انه في المنصوص معلل بعلة متعدية وهي الوزن والجنس على خلاف ما
قال الشافعي انه ليس بمعلول او مخصوص بعلة الثمنية فلا يتعدى منا الاستدلال الى التمسك
بالاصل من غير اقامة الدليل على ان هذا النص … بقوله عم الذهب بالذهب والفضة بالفضة
مثلا بمثل يدا بيد بعينه معلول ودلالة ذكره الدليل على ان هذا النص بعينه معلول ان هذا النص
تضمن حكم التعيين اي حكما هو التعيين … حكم … يدا بيد
والمراد منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالاحضار والاشارة كما تضمن وجوب المماثلة
بقوله مثلا بمثل وذكر في باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب الاحتراز عن الربوا
كوجوب المماثلة للاحتراز عن الربوا يعني كان الحكمين متعلق بمعنى واحد الا ترى دليلا على ان
وجوبه للاحتراز عن الربوا يعني الدليل على ان وجوبهما … قلنا ان التعيين احد البدلين شرط
جواز كل بيع للاحتراز عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذكره من باب الربوا
لقوله عم انما الربوا في النسيئة … الاخر اي وجوب قبض البدل الاخر …
… وهو الفضل لطلب المساواة بين البدلين في العينية فان المساوات
بينهما في القدر والعينية شرط عند اتفاق الجنس بقوله مثلا بمثل يدا بيد والمساواة
في العينية شرط عند اختلاف الجنس بقوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم بعد ان يكون يدا بيد وقوله طلبا للتسوية متعلق بواحد وقوله احترازا متعلق

بالمجموع او لقوله طلبا وبما ظهر انه وجب تحصيل المساواة منها في الحقيقة احترازا عن شبهة
الفضل الذي هو ربوا فان العين خير من الدين وان كان حالا ولهذا لم يجز اداء زكوة العين عن
الدين ولم يحنث في قوله ان كان لي مال فعبده حر اذا لم يكن له مال عين وله ديون على الناس
كما وجبت المساواة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز
عن الربوا كوجوب المساواة وقد وجدنا هذا الحكم وهو وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل
الى الفروع حتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام عند اتحاد
الجنس واختلافه ليحصل التعيين كما شرطنا جميعا في بدلي الصرف عند اتحاد الجنس
واختلافه لذلك وقلنا جميعا انه اشترى حنطة بعينها بشعير بغير عينه غير مقبوض في
المجلس انه باطل وان كان موصوفا لانه ترك التعيين في احد البدلين مع عدم المساواة في البدلين
كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس وانما قال وان كان موصوفا ليكون وجه
الجواز اظهر يعني مع كونه جاء موصوفا الحق بعدم التعيين لما قلنا من اشتراط التعيين
البدلين طلبا للمساواة احترازا عن شبهة الفضل ووجب تعيين راس المال في
السلم يعني بالقبض في المجلس سواء كان من الاثمان او من غيرها لان المسلم فيه لما لم يكن
دينا صار راس المال في الاغلب من الدراهم والدنانير وانها لا تتعين الا بالقبض فشرطنا
القبض الذي يحصل به التعيين كيلا يكون افتراقا عن دين بدين ثم لو كان راس مال السلم عينا
يدور القبض يشترط القبض ايضا ولا يكتفي فيه بالتعيين دفعا لحرج التمييز عن العوام
والحاقا للفرد بالاغلب فثبت بما ذكرنا ان هذا الحكم قد تعدى الى الفروع اذ لا معنى للتعدي
الا وجود حكم النص في غير المنصوص عليه وعدم اقتصاره عليه واذا ثبت التعدي
في ذلك اي في حكم التعيين ثبت انه اي النص معلول وان التعدي بالتعليل اي الحكم لا يتعدى
الى الفرع الا بتعليل الاصل بالاجماع وثبت ان التعليل بعلة قاصرة لا يمنع من التعدي بعلة
متعدية لان التعدي قد صح ههنا ولم يكن الثمنية مانعة واذا ثبت فيه اي ثبت
تعليل هذا النص في تعدي حكم التعيين الى ما ذكرنا من الصور ولم يكن الثمنية مانعة منه
ثبت تعليله في مسئلتنا اي فيما تنازعنا فيه وهو تعدي وجوب المماثلة الى سائر الموزونات
لانه هو بعينه اي لان التعليل لوجوب المماثلة عين التعليل لتعدي حكم التعيين فان تعدي
المماثلة للاحتراز عن الربوا كما ان تعدي وجوب التعيين للاحتراز عن الربوا ايضا لان ربوا
الفضل اثبت منه اي من ربوا النسية يعني ربوا الفضل الذي يمتنع بوجوب المماثلة
علية اسرع ثبوتا من ربوا النسية التي يمتنع بتعدي التعيين حكمه لانه حقيقة الفضل
وربوا النسية شبهة الفضل والحقيقة اولى بالثبوت من الشبهة فان قيل النص
لا يسلم وجود التعدي في هذا الحكم لان معنى التعدي ان يوجد الحكم في الفرع الذي لا

فيه وانما علة جامعة بين الاصل والفرع والتعيين فيما ذكرتم ثابت بالنص لا بالعلة فانه عم
قال في كل واحد من الاشياء الستة عند المقابلة بجنسه يدا بيد قبضا بقبض ثم قال واذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فوجب القبض المعين عند اتفاق الجنس واختلافه
بهذا النص وبقوله عم نهى عن الكالي بالكالي فكان القبض المعين واجبا في هذه المسائل
بالنص لا بالتعليل واذا كان كذلك لم يثبت كون هذا النص معلولا لان من شرط صحة
التعليل عدم النص في الفرع ومع وجود هذه النصوص فيما ذكرتم من الفروع كيف يمكن
القول بتعدي الحكم من الذهب والفضة اليها قلنا وجود النص في الفرع لا
يمنع صحة التعدي من محل اخر اليه بالتعليل اذ الاكثر التعليل مع اقتضا النص عند البعض وانما
يمنع اذا كان على خلاف النص كان الحكم ثابتا بالقياس ولم يكن معدولا به عن القياس
فاذا وجد النص كان القياس مؤكدا له وكان النص مقررا للقياس وتعاضد كل واحد منهما
بالاخر كما اذا وجد نصان من الكتاب او من السنة او منهما جميعا فثبت ان وجود
النص في الفرع لا يقدح فيما ذكرنا بل يؤكد كون الاصل المقيس عليه معلولا قوله قال
الشافعي علل الاصل في تحريم الخمر بوصف الاسكار وقال هذا وصف مؤثر لان
المنع من شرب ما يستر العقل الذي به صار الانسان اهلا للخطاب والتكسب وعقله
كالذي لم يكن امر معقول ولهذا لم يبح بها نبي قط ولم يشربها كثير من الصحابة قبل التحريم
فيلحق سائر الاشربة المسكرة بها بعلة الاسكار فيحرم قليلها وكثيرها ويجب
الحد بشرب القليل كالخمر فقال الشيخ لا بد من اقامة الدليل اولا على كون النص
المحرم لها معلولا ليصح تعليله بعد ولا دليل عليه من قبل النص بل الدليل من النص
دال على انه غير معلول فان النبي عم قال ان الله تعالى حرم الخمر لعينها قليلها وكثيرها والسكر
من كل شراب فلو كانت الحرمة متعلقة بالسكر لما ثبت في القليل كما ذهب اليه بعض
اهل الاهواء قوله ليست حرمة سائر الاشربة ونجاستها جواب عما يقال قد تعدى
حكم الحرمة وحكم النجاسة من الخمر الى بعض الاشربة المسكرة مثل المطبوخ ادنى
طبخة اذا اشتد والني من نبيذ الزبيب او التمر اذا اشتد كما تعدى حكم التعيين
في المثال المذكور الى الفروع فثبت به ان النص المحرم للخمر معلول اذ لا تعدي بلا تعليل
فقال ليست حرمة سائر الاشربة اي باقي الاشربة المحرمة ونجاستها من باب
التعدي لانه لم يثبت على الوصف الذي يثبت للخمر حتى يكفر مستحل
الخمر ولا يكفر مستحل سائر الاشربة ونجاسة الخمر غليظة لا يعفى عنها اكثر من قدر
الدرهم ونجاسة سائر الاشربة المحرمة يعفى عنها ما دون ربع الثوب وكذا
لا يجوز بيع الخمر بالاجماع ويجوز بيع سائر الاشربة ثبت بدليل فيه شبهة بطريق الاحتياط

النص في الفرع لا يقدح ثبوت الحكم فيه بالتعليل

وهو ما روي عن النبي عم انه قال الخمر من هاتين الشجرتين مشيرا الى النخلة والكرمة فقطع
يوجب ان يكون حكم هذه الاشربة حكم الخمر اذ الشرع لم يبعث لبيان اللغة فكان ما يتخذ
منهما له حكم الخمر واذا كان كذلك لا يثبت به كون النص معلولا وهو مثال هذا الى نظيره ما ذكرنا ان
وصف التثمين لما لم يمنع من تعدي حكم التعيين لا يصح الطعن به بان يقال هذا النص معلول بهذا
الوصف فلا يصح ان يكون معلولا بوصف آخر وان التمسك بالاصل لما لم يصلح حجة ملزمة صح
الطعن باحتمال كون هذا النص المعين غير معلول وطلب اقامة الدليل على كونه معلولا
طعن الشاهد بالجهل والرق فان الطعن بالجهل لا يصح وبالرق يصح على ما قررنا في الكتاب
فيما وجدنا النص شاهدا اي معللا مع ما ذكر الخصم من الطعن فانه معلول بالتثمين يعطل
هذا الطعن

باب شروط القياس

قوله ان يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اعلم انه لا بد من بيان الاصل والفرع ههنا
لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء من اهل الفقه
والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه
كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك
هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع
كقوله الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره والحكم
المنصوص عليه متفرع على النص فكان هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم
في المحل لان الاصل ما ابتنى عليه غيره ~~والحكم المنصوص~~ وكان العلم به موصلا الى
العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل لان حكم الفرع استرع على المحل وا
في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لابتناء حكم الفرع
على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصل واصل الاصل اصل لكن الاشبه
ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره وعلى ما افتقر
اليه غيره ويستقيم اطلاقه على المحل ~~كما هو مذهب الجمهور~~ بالمعنيين اما بالمعنى الاول
فيما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم والدليل الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر
الى الحكم ولا الى الدليل وان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك
انه بهذا الاعتبار هو المحل واما المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند البعض
هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير
ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا واذا ثبت
هذا نقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في

هو كقوله ان مخصوص بعلم الطب اي منفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا المخصوص من جميع
عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة ما خصوا عن عموم نص القتال الحربيين الشيخ
والصبيان والرهبان بين غيرهم بالقياس والثاني في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمخصوص
غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا
حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر دل على اختصاصه وتفرده به مثل اختصاص قبول شهادة
خزيمة وحده فانه مخصوص بحكم وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة بسبب
نص آخر دل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على
الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا
يتعدى والنص النافي في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص
التفرد كما قلنا والثاني في بحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر للسببية اي شرطه ان لا يكون
محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر دل على اختصاصه بهذا الحكم مثل
خزيمة رضي الله عنه فانه مختص بصيرورة شهادته وحده حجة كما ذكره فيه غيره وعرف
هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم او المراد من الخصوص خصوص
العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والثاني
صلة الخصوص والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني شرطه ان لا يكون
محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملفوظا حكمه بنص آخر يخصصه مثل خزيمة
رضي الله عنه فانه مخصوص بحكم وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد
مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عم
من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمتنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان
في الفضل او فوقه او دونه بهذا الوجه او وفق لظاهر الكتاب قوله وان لا يكون
حكم معدولا به عن القياس الضمير راجع الى الحكم واللام للتعريف فان العدول لازم وهو الميل
عن الطريق فالتاء في المجرور عند الاباليا ويكون معناه معنى الفاعل اي ومن شروطه
ان لا يكون حكم الاصل عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني ان يكون على حالة وان يتعدى
الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والاصح فيه الضمير في بعينه عائد الى الحكم
وفي نظيره الى الاصل وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شرطا للحقيقة لتضمنه
لاشتراط التعدية وكون الحكم شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه
ومماثلة الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكلام لما كان راجعا الى تحقق التعدية
فانها تتم بالجميع جعل الجميع شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية
بل هما من شرائط التعدية كذا في بعض الشروح وان ثبت الحكم في الاصل اي المعنى عليه العقد المنقل

في ما كان قبل التعليل يعني يشترط ان لا يتغير الحكم في الاصل بعد التعليل كما يشترط ان لا يتغير في الفرع وزاد
بعض الاصوليين شروطا لم يذكرها الشيخ منها ما ذكر بعض الائمة الشافعية انه يشترط ان لا يكون التعليل متضمنا
ابطال شيء من الفاظ النص كالحاق سائر السباع بالخمس المؤذيات في اباحة قتلها للمحرم
بالتعليل فانه يوجب ابطال لفظ الخمس المذكورة في قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم لانه
لا يبقى على حاله بل يصير اكثر من خمس فكان هذا التعليل باطلا لانه يبطل ولم يذكره الشيخ لدخوله
في الشرط الرابع ومنها ما ذكر غيره ان حكم الاصل يشترط ان يكون ثابتا ولا يكون منسوخا لان الحكم
يتعدى من الاصل الى الفرع ولا يمكن ذلك الا بعد ثبوت الحكم في الاصل ويفهم هذا الشرط من قوله وان
يتعدى الحكم اذ التعدي يتحقق في الثابت لا في المنسوخ ومنها ان لا يكون حكم الاصل غير متفرع عن اصل
اخر وهو مذهب ابي الحسن الكرخي واكثر اصحاب الشافعي خلافا للحنابلة ولابي عبد الله البصري
من المعتزلة لان العلة الجامعة بين حكم الاصل واصله لما اتحدت مع الجامعة بين حكم الاصل وفرعه
فذكر الوسط ضائع لا فائدة فيه كقول الشافعي في السفرجل انه مطعوم فيكون ربويا قياسا
على التفاح ثم يقيس التفاح على البر بواسطة الطعم فيصح ذكر الوسط وهو التفاح وان لم تتحد العلتان
فالقياس لان العلة التي بين الاصل واصله لا توجد في الفرع والعلة التي بين الاصل وفرعه ليس
بمعتبر لعدم ثبوت الحكم في الاصل بها كقول بعض اصحاب الشافعي في الجذام انه عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق ثم قاس الرتق على الجب عند تزوج المنع
بجامع فوات غرض الاستمتاع وفي قولنا الثابت بالنص اشارة الى هذا الشرط يعني يشترط
تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص لا بالقياس ومنها ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل
اذ لو كان ذلك كذلك يلزم منه ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتاخر الاصل وذلك كقياس الشافعي
الوضوء على التيمم في الافتقار الى النية فان شرعية التيمم ثابتة بعد شرعية الوضوء فالحكم
تعدية الحكم منه الى الوضوء واعلم ان صاحب الميزان اعترض على الشروط الاربعة المذكورة
في الكتاب بوجوه احدها ان اشتراط الشرط الاول والثاني لما يستقيم على قول من يرى تخصيص
العلة مثل القاضي الامام ابي زيد ومن وافقه فاما عند من انكر تخصيص العلة مثل الشيخين عامة
المتاخرين فلا يستقيم لان النص اذا ورد على خلاف القياس تبين ان ذكر القياس كان باطلا
فكان اشتراط كون الاصل غير معدول به عن القياس غير مستقيم لتبين بطلان ذكر القياس عندهم
بورود النص على خلافه بيانه ان الاكل ناسيا علة لفساد الصوم ثم ورد نص
ببقاء الصوم مع الاكل ناسيا كان ذلك دليلا على فساد العلة فكيف يستقيم قولهم انه ورد
على خلاف القياس مع ثبوت فساد القياس وبطلانه بوروده وثانيها ان ذكر التعدي
وهو التجاوز وذكر الاشتمال في الاوصاف والرتب يلزم منه خلو محل النص عن الحكم اذ الشيء
في محلين في زمان واحد وثالثها ان الشرط انما هو تعدي حكم النص بعينه لا ثبوت القياس وكيف

يصلح

يصلح شرطا له لان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل حرمة الفضل على الكيل في الحنطة
ولا يتصور ثبوته في الفرع لان حرمة الفضل على الكيل في الجص والارز مثلا غير حرمة الفضل في الحنطة
والجواب عن الاول بان المراد من كون حكم الاصل معدولا به عن القياس عند من انكر تخصيص العلة
ان لا يعتبر بالقواعد المعلومة في الشرع في نظائره لو لم يرد النص فيه بل على خلاف ما ورد
النص به فكان ورود النص نحو سببا للقياس من حيث الصورة وعن الثاني ان المراد من
التعدي ثبوت مثل الحكم المنصوص عليه من حيث الجواز والفساد والحل والحرمة في الفرع
وعدم اقتصاره على الاصل لا التعدي الذي يوجد في الاجسام وعن الثالث بان المراد من
تعدي عين الحكم تعدي مثله من غير تغيير في نفس الحكم ومن غير نظر الى المحال فان كل عاقل
يعرف انه لما ذكر تعدي الحكم بعينه الى الفرع اريد به عين ذلك الحكم مع قطع النظر عن المحل بل اراد تعدي
مثاله الى الفرع من غير ان يحدث بالتعليل فيه تغير امثال تعديه حكم نص الربا الى الفروع
فاما ما تدعو فائدته بدليل قطعي او بدليل اجتهادي ان حكم النص حرمة الفضل على الكيل مطلقة لا حرمة
الفضل على الكيل في الحنطة بعينها الى الجص والارز بعلة القدر والجنس من غير تغيير فكان
هذا تعدية حكم النص بعينه الى فرع الذي هو نظيره فكان صحيحا بخلاف تعديته صحة ظهار المسلم
الى ظهار الذمي فانه تغيير للحرمة المتناهية في الاصل الى الحرمة المطلقة في الفرع فكان فاسدا قوله
اما الاول اي اشتراط الشرط الاول وهو انه الضمير للشان متى ثبت اختصاصه اي تفرد الاصل
بحكم بالنص صار التعليل لتعديته الى محل اخر مبطلا له اي الاختصاص الثابت بالنص صار التعليل
للتعدي الى [illegible] وذلك اي التعليل المؤدي الى ابطال حكم النص باطل لانه اي التعليل او القياس لا يعارض
النص لو رفع حكمه بوجه واما الثاني اي اشتراط الشرط الثاني وهو كونه غير معدول به عن القياس
فلانا احتجنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس لا بالقياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه ولا
اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في
زمان واحد واعلم ان بعض المحققين غير [illegible] لكنه محتاج الى التفصيل فنقول الخارج من القياس
على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص
فالقياس عليه غير ممتنع كتخصيص ابي بردة بجواز تضحية العناق وتخصيص خزيمة بقبول شهادته
وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فالقياس غير علية لتعذر العلة كرمية
معدولا عن القياس وخارجا عنه مجاز لانه لم يسبق له عموم قياس ولا استثنى حتى يسمى
المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل
علته ومثاله اعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات
وجميع التحكمات المبتداة التي لا يعقل فيها معنى وثالثها القواعد المتبادرة العديمة
النظير لا يقاس عليها غيرها مع انه يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج مما تناوله

النص او الاجماع وتسميته خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين
ورخصة المضطر في اكل الميتة فانا نعلم ان المسح على الخف انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة
الى استصحابه ولكن لا نقيس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لان ما لا يساوي
الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع وكذلك رخصة السفر انما ثبت لدفع المشقة
بالمشقة ولكن لا نقيس عليها مشقة المرض لان عليها الاشتراك في حالة معانيها ومعناها
فان المرض لا يحوج الى القصر وانما يحوج الى نقل الحال بالرد من القيام الى القعود ومن الركوع
والسجود الى الايماء وكذا اباحة الميتة للمضطر للحاجة بلا شك ولكن لا نقيس غيره عليه
لان غيره ليس في معناه من الاقسام الاخر فيها القياس بالاتفاق ورابعها ما استثنى
عن قاعدة سابقة يتطرق الى استثنائه معنى يجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى
والمستثنى منه وشاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا لبعض
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله كما بيناه في اخر هذا الفصل لمن تامل والله اعلم فتبين ان
المراد من المعدول عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا او يخالف القياس
من كل وجه فانه اذا كان معقولا من وجه يجوز القياس عليه قوله واما الشرط الثاني
لاشتراط الشرط الثالث فلان القياس لغة المقايسة محاذاة اي مساواة بين
شيئين فلا يستعمل الا في محله اي محل القياس بعد ان ثبت تجرده الا في محل قابل له اذ محل
الانفعال شرط لكل فعل كالجنون شرط لنصب الصدم ضربا والقطع قتلا والمحاذاة لا
تتصور في شيء واحد ولا في شيئين لم يكن احدهما نظير الاخر فلو لم يتعد الحكم الى الفرع بالتعليل
كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق فيه المقايسة وكذا اذا لم يكن الفرع نظير الاصل لاستحالة
تحقق المساواة بين المختلفين فلذلك شرطنا التعدي من الاصل الى فرع هو نظيره وانما
التعليل لاثبات حكم شرعي او لاثباته يعني انما شرطنا ان يكون الحكم شرعيا لا لغويا
لان الكلام في القياس الذي هو اصل ثابت شرعا فالعرف لا للتامل فيها
الا ما كان ثابتا شرعا وان الطب او اللغة لا يعرف بالتامل في اصول الشرع
واما دليل اشتراط تعدي الحكم بعينه وخلو الفرع عن النص فقد دخل فيما ذكر
لان المحاذاة لا تتحقق مع تغير الحكم وكذا اذا كان في الفرع نص لانه يمنع من ثبوت حكم القياس
في الفرع على خلافه وما فيه من الحكم خلاف يعني في بعض ما يتضمنه الشرط الثالث
من القيود خلاف كما سيقرع سمعك عن قريب ان شاء الله قوله واما الشرط
الرابع اي اشتراطه فلما قلنا اي دليل الشرط الاول لان القياس لا يعارض النص
على وجه يدفع حكم النص ويغيره ولو لم يبق حكم النص بعد التعليل المنصوص على ما كان
بل كان هذا قياسا معتبرا لحكم النص متغيرا له فلا يجوز تعليل يغير حكم الاصل من لوازم

القياس

القياس لان حكم النص بالتعليل يتغير من الخصوص الى العموم والعموم غير الخصوص واذا كان كذلك
لم يستقم ان يحمل تعليله على ما كان قبله من شرائط القياس وبه يستتب باب القياس
قلت المراد من التغيير تغيير بالتعليل ما كان مفهوما منه لغة قبله مثل اشتراط
التمليك في طعام الكفارة بالرأي كما قال الشافعي فانه يلزم تغيير النص الوارد فيه وهو قوله
تعالى فاطعام عشرة مساكين اذ الاطعام لغة جعل الغير طاعما ويحصل الخروج عن عهدته
بالاباحة وباشتراط التمليك تغير هذا الحكم ولا يحصل الخروج عن العهدة الا بالتمليك فاما
تعليل نص الربوا وتعديته حكمها الى سائر المكيلات والموزونات فلا يوجب تغييرا بالنسبة الى
الحكم في الاشياء الستة بعد التعليل بقي على ما كان قبله قوله مثال الاول اي نظير الشرط
الاول ان الله تعالى شرط العدد في عامة الشهادات اي في جميع الشهادات
المطلقة بقوله عز ذكره واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا ذوي عدل منكم
اثنان ذوا عدل منكم واستشهدوا عليهن اربعة منكم وثبت بالنص قبول شهادة خزيمة
وحده وهو ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل
يقول هلم شهيدا فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله
انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله
انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر من اداء ثمن الناقة
فقال رسول الله عم من شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط وروى ابو داود سليمان
بن الاشعث السجستاني في سننه ان النبي عم ابتاع فرسا من اعرابي فاستتبعه
ليقضيه ثمن فرسه فاسرع النبي عم المشي وابطأ الاعرابي فطفق رجال يعترضون
الاعرابي فيساومونه بالفرس فنادى الاعرابي النبي عم ان كنت مبتاعا هذا الفرس والا
بعته فقال النبي عم حين سمع نداء الاعرابي اوليس قد ابتعته منك فقال الاعرابي لا
والله ما بعتك فقال النبي عم بلى قد ابتعته منك فطفق الناس يلوذون بالنبي والاعرابي وهما
يتراجعان وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد اني قد بايعتك فمن جاء من المسلمين
قال للاعرابي ويلك ان النبي عم لم يكن ليقول الا حقا حتى جاء خزيمة بن ثابت فاستمع
مراجعتهما وطفق الاعرابي يقول هلم شهيدا يشهد لي اني قد بايعتك فقال خزيمة انا
اشهد انك قد بايعته فاقبل النبي عم على خزيمة فقال بم تشهد قال بتصديقك
يا رسول الله فجعل النبي عم شهادة خزيمة بن ثابت شهادة رجلين قوله
ولكنه ثبت كرامة له اشارة الى الفرق بين تخصيص العام وبين تخصيص خزيمة بقبول
شهادته وحده حيث يجوز تعليل الدليل المخصص في العام ولا يجوز التعليل ههنا
لان تخصيص خزيمة ثبت بطريق الكرامة وهي توجب انقطاع شركة الغير فتعليله لالحاق

غير به سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه فيتضمن ابطال الحكم الثابت بالنص
فيكون باطلا بخلاف تخصيص العام فان تعليله لا يوجب ابطال الشيء لبقاء صيغة العموم
والدليل المخصص على ما كان عليه فلم يحترز حتى لو ادى الى ابطال العموم بان لم
يبق بعد التعليل الا واحدا او اثنان لا يجوز لافضائه الى ما مر لانه يصير حينئذ ابطالا
للنص بالقياس قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رحمه الله انما
اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز ان شهادة الرسول نازلة
على قوله كجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افادة العلم بمنزلة
العيان بل كان فوق العيان بذلك او في دخل الرسول الله تسع نسوة اكراما له لانه
تع قصر الحل في النساء على الاربع بقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع ثم خص رسول الله عم باباحة التسع والشك ان اباحة النكاح من باب
الكرامة لانه اثبات الولاية على حرة مثله ولهذا الشكل العبد لا يتزوج امرأتين لنقصان
حاله فكان اباحة الزيادة على الاربع للرسول عم اكراما له فلم يجز تعليله اى تعليل حل
التسع الثابت لرسول الله عم لتعديته الى غيره كما فعل الرافضة حيث جوزوا التزوج
تسع نسوة لغير الرسول اعتبارا به فانه اسوة لامته فيما شرع له وعليه لانه ثابت
بطريق الكرامة وفي تعليله وتعديته الى غيره ابطال الكرامة كما قلنا قوله
وكذلك اى وكما ثبت اشتراط العدد في عامة الشهادات بالنص ثبت بالنص
وهو قوله عم لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اى في ملكك ونهيه عن بيع الآبق
وعن بيع الحمل لان البيع يقتضي محلا مملوكا مقدورا اى مقدور التسليم حسا
وشرعا حتى لو باع ما لا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع العبد الآبق او الحمل لا يجوز
لعدم الملك في الاول وعدم القدرة على التسليم حسا وشرعا في الباقيين وجواز السلم
في الشرع اى جواز السلم فيما ليس في ملكه واقع على خلاف ذلك الاصل بالنص
ايضا وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم
الى اجل معلوم وما ثبت السلم بهذا النص الا مؤجلا لان ظاهر هذا النص يقتضي
اشتراط هذه الاوصاف واقتصار الجواز عليها كما لو قيل من دخل داري
فليدخل غاض البصر ومن كلمني فليتكلم بالقول كان من حيث حرمة الدخول والتكلم
الا بصفة غض البصر والصواب فكان تقدير الكلام من اسلم منكم فلا يسلم
الا في كذا فكان الجواز مختصا بالسلم حال وجود هذه الاوصاف جميعا كاختصاص
قبول شهادة المنفرد بخزيمة وحل التسع بالنبي عم فلم يستقم ابطال الخصوص بالتعليل
كما قال الشافعي لما جاز السلم مؤجلا يجوز حالا لانه ابعد من الغرر والاصل فيه [illegible]

والشرع وجعل الشارع في بعض الاحكام منزلا للعيان

دين وجب في عقد البيع فيثبت حالا او مؤجلا كثمن المبيع لان التعليل ما صلح الا لابطال ما ثبت
بالنص فان قيل قد عديتم حكم هذا النص من المكيل والموزون الى الثياب والعدديات
المتقاربة وغيرها بالتعليل فنحن فعلنا به في السلم الحال ايضا قلنا لا نسلم ان الحكم في غير المكيل
والموزون ثبت بالتعليل بل باشارة النص او دلالته فان في قوله عم في كيل معلوم ووزن
معلوم [illegible] فيلحق به بخلاف السلم الحال فانه ليس في معنى المؤجل لما سيأتيك بيانه اشارة
اسم ثم نرجع الى ما فرع على هذا الاصل عدم انعقاد النكاح بلفظ الهبة فقال قد ثبت
اختصاص رسول الله عم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله خالصة لك بعد قوله
عز وجل وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي والخالصة مصدر مؤكد كوعد الله ونظيرها
العاقبة والكاذبة والخاطئة اى خالصة لك انعقاد النكاح بالهبة فلم يجز ابطال هذا الاختصاص
بالتعليل لتعديته الحكم الى نكاح غيره وقلنا لا نسلم ان المراد من الخلوص ما قلت
بل المراد اختصاصه عم في سلامتها له بغير عوض اى مهر والمعنى قد خلص لك احلال المؤمنة
بغير مهر خلوصا وذلك لانه تعالى قال في اول الآية انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن
اى مهورهن وساق الكلام الى ان قال وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي فكان تتمة
بيان المنة عليه كما النبي عم من النكاح بدلا او بغير بدل والدليل عليه انه تع قال في سياق
الآية قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم يعني فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر
وقال لكيلا يكون عليك حرج اللام متعلقة بقوله خالصة لك اى خالصة لك من
دون المؤمنين لكيلا يكون عليك ضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في
لزوم المهر لا في العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا لمن هو من افصح العرب
والعجم او المراد اختصاصه عم بان لا تحل منكوحته لاحد بعده والمعنى خلص احلال
ما احللنا لك من النساء خلوصا في انها لا تحل لاحد بعدك فانه عم كان يتاذى بان يكون
الغير شريكا له في فراشه من حيث الزمان وعليه دل قوله تع وما كان لكم ان تؤذوا
رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ودل قوله عم وازواجه امهاتهم فبطل اى
الاختصاص من الوجهين اللذين ذكرناهما بالتعليل كرامة فاما الاختصاص باللفظ
فلا لان الاستعارة لا تختص باحد بل الناس كلهم في الاستعارة ووجوه الكلام سواء والواو
في قوله ونحن اختصاصه بمعنى او ولفظه او بلفظ اختصاصه في قوله وهي اختصاصه
زاين ولو قيل واختصاصه بان لا تحل ازواجه لاحد بعده لكان احسن
قوله وكذلك ثبت بالنص اى وكما ثبت جواز السلم بالنص على خلاف القياس
مختصا به ثبتت المنافع المعدومة حكم التقوم والمالية في باب عقد الاجارة اى في جميع
انواعها صحيحها وفاسدها بالنص مثل قوله عم واتوهم اجورهم في حق الاظآر وقوله عم

تكيلكم
يشير الى ان المعتبر باعتبار حصول العلم بالقدر وكل ما يحصل العلم بمقداره بالاشتباه يكون في معناه

اخبارًا عليه ان ناجرة ثمانى حجج دنزلهم م اعطا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وقوله ثلثة انا خصمهم من استاجر اجيرا فلم يعطه اجره الحديث مخالفا للقياس المنقول لما ذكرنا ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والتقوم وانما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز وانه يختص بالموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا من ان يكون محرزة بعد ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم اي يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الوجود ولا يمكن بعد ما اثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به الغرض والمنفعة عرض لا يبقى ويقوم بالجوهر وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت فاحش فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة الا انه ثبت تقومها ضرورة بالنص في باب العقود غير معقول المعنى فيكون تخصيصه كاختصاص قبول الشهادة لخزيمة وجواز السلم في المرجان لا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية الى الاتلاف والغصب لما مر غير مرة ثم ايراد هذا المثال وان كان اليق بالشرط الثاني لكونه معدولا به عن القياس الا ان بين الشرطين لما كان تناسبا وارتباطا جاز ايراده في هذا الفصل فانه مع كونه غير معقول المعنى مخصوص بحكم عن قاعدة عامة بنص آخر مخالفا لها فلذلك اورده هاهنا قوله وسبيل النوع الثاني من الشرط وهو ان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس ان اكل الناسي للصوم لا ينافي بقاء الصوم بعد تحقق الاكل معدولا به عن القياس لان القياس الصحيح يوجب ان يفسد صومه لان الشيء لا يبقى مع ما يضاده والاكل يضاد الصوم لانه ترك الكف الواجب فوجب ان يفسد صومه وان كان ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم الا ترى ان من اتلف مال انسان ناسيا يضمن كما لو اتلف ذاكرا ولو ترك ركنا من الصلوة ناسيا تفسد صلوته كما لو تركه ذاكرا فثبت انه لا تاثير للنسيان في اعدام الموجود وايجاد المعدوم فان من ترك الصلوة او الحج او الزكوة ناسيا جعل موجودا حال الا ان حكم النسيان مع كونه غير مؤثر في الافساد ثبت بالنص وهو قوله عم لذلك الاعرابي تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك معدولا به عن القياس لا مخصوصا من النص وهم الشافعي ان قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل يقتضي بعمومه ان يفسد صوم الناسي لان الامساك المامور به فات عنه بالنسيان وكذا عموم قوله عم الفطر مما دخل يقتضي ذلك الا ان الناسي خص من هذين النصين بالحديث

الحكم اكل الناسي

المشهور الذي ذكرنا ان المخصوص من النص يقبل التعليل فيعلل بعدم القصد ويلحق به الخاطئ والمكره ان النائم الذي صب الماء في حلقه وقال الشيخ رحمه الله ليس هذا من قبيل التخصيص فانه انما يتحقق فيما كان داخلا في العموم ثم خرج بالمخصص وفي تعليل النبي عم بقوله فان الله اطعمك وسقاك اشارة الى ان الناسي لم يكن داخلا فيه لان الفعل غير مضاف اليه فلم يكن مفطرا كالمكلف ما اكل بل هو كما كان فلم يكن هذا تخصيصا بل هو حكم ثابت بخلاف القياس كما قلنا وجواز ان يكون قوله المخصوص بالمس من النص زد لما ذكر بعض مشايخنا في اصول الفقه لان الشرع حكم ببقاء صوم الناسي كرامة له مع فوات ركنه فكان الناسي مخصوصا بهذا الحكم كخزيمة بقبول الشهادة ثم لا يصح الحاق غيره به فقال ليس هذا من قبيل التخصيص بطريق الكرامة اذ لو كان كذلك لم يجز الحاق الغير به قياسا ولا دلالة وقد الحق غير الاعرابي ولحق الجماع ناسيا بالاكل بالاتفاق بطريق الدلالة فثبت انه ليس بمخصوص بل هو ثابت معدولا به عن القياس فيصير التعليل بالنصب اي يصير التعليل حينئذ لضد ما وضع له اي وضع الحكم له لانه انما وضع معدولا به عن القياس ليقتصر على المحل الذي ثبت فيه فلو علل وعدى الى محل آخر يكون التعليل لضد ما وضع الحكم له لان التعدي ضد الاقتصار او التصيير وضع للقياس اي صير التعليل حال كونه معدولا به عن القياس لضد ما وضع القياس له لان القياس يقتضي ثبوت الفطر وانتفاء الصوم في هذه الصورة كما قلنا فالتعليل لبقاء الصوم وتعديته الى محل آخر يكون لضد ما وضع القياس له لان انتفاء القوم مع بقائه ضدان فلا يجوز ان يثبت به مثل هذا الحكم ان ثبت الحكم بالنص الثاني له فان قيل هذا انما يلزم اذا كان هذا الحكم مخالفا للقياس من كل وجه وليس كذلك فان بقاء الصوم الناسي باعتبار صيرورة الاكل معدوما لعدم القصد فيجوز ان يتعدى الى الخاطئ والمكره وغيرهما قلنا قد بينا انه لا اثر لعدم القصد في ايجاد المعدوم واعدام الموجود كما قلنا فيكون مخالفا للقياس من كل وجه ولئن سلمنا انه يخالف القياس فلا يمكن الحاق المخطئ والمكره به لانه ما ليس في معناه قوله ولم يثبت هذا الحكم جواب عما يقال ان حكم هذا النص قد تعدى بالتعليل الى الجماع بالاجماع فلو كان مخالفا للقياس من كل وجه لما تعدى هذا الحكم الى غير الاكل والشرب فقال لم يثبت هذا الحكم وهو بقاء الصوم في مواقعة الناسي بالتعليل بل بدلالة النص لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو الصوم لانه الكف عن الاشياء الثلاثة بخطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اي اتموا الكف عن هذه الاشياء الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احد المتناولين اذا ثبت له حكم ثبت

للاغراض الصحيحة ضرورة المساواة بينها اذ لو لم يثبت لاختلف فثبت علم المساواة حالة المساواة وهو فاسد والا قال ابن الصلوة وجبت بنص مجمل ثم التفاوت في الاركان ثابت لانا نقول ليس كذلك بل كل ركن ثبت بنص على حدة مثل قوله تعالى وقوموا لله قانتين واركعوا واسجدوا فيجوز ان يظهر التفاوت بينها فاما فيما نحن فيه فالاغتسال عن الاشياء الثلاثة ثبت بنص واحد ولم يختص كل واحد بنص على حدة ونظيرها الاغتسال والتوضي فان الاغتسال لما ثبت بامر واحد وهو قوله تعالى فاطهروا اخذت الاعضاء كلها كعضو واحد حتى جاز غسل عضو ببلل عضو اخر وفي الوضوء لما اختص كل عضو بامر على حدة جعل كل عضو منفردا عن الاخر حتى لم يجز غسل اليد ببلل الوجه وغسل الرجل ببلل اليد ثم استوضح ثبوته بطريق الدلالة بقوله الا ترى ان معنى الحديث لغة ان الناسي غير جان يعني من سمع قوله عليه السلام تم على صومك من اهل اللسان فقيها كان او غير فقيه يفهم منه ان بقاء الصوم والامر بالاتمام بعد الاكل باعتبار ان الناسي غير جان بالاكل على الصوم لانه لما كان ناسيا للصوم لم يتصور منه الجناية عليه والقصد الى هتك حرمته ولا على الطعام لانه ليس بمحل للجناية وهذا المعنى بعينه ثابت في الجماع من غير تفاوت لانه ليس بجناية على الصوم للنسيان ولا على البضع لانه ليس بمحل لها فلم يبق بينهما فرق سوى اختلاف الاسم وذلك غير مانع من ثبوت الحكم بالدلالة لا بالقياس فلذا ثبتنا على ما تركنا به القياس من باب الوقوف على احكام النظم قوله وكذلك ترك التسمية اي وكذا الاكل ناسيا من ترك التسمية على الذبح ناسيا فانه جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عمن ذبح فترك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله تعالى في كل امرء مسلم وفي رواية ذكر الله في قلب كل مسلم معدولا به عن القياس فان القياس يابى حله لعدم شرطه اذ التسمية شرط الحل بالاتفاق اما عندنا فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة ليقوم مقام التسمية حتى لا يحل ذبائح اهل الشرك لعدم الملة وقد بينا انه لا اثر للنسيان في ايجاد الشرط المعدوم كالمحدث صلى بغير طهارة ناسيا او ترك احضار الشهود في النكاح ناسيا فلم يحتمل التعليل بان يقال الملة في الناسي قامت مقام التسمية ويثبت به الحل فيتعدى الحكم الى العامد لانه معدول به عن القياس ثم ان المساواة بينهما لان الناسي لم يوجد منه قصد الترك والاعراض فيثبت للحالة الاصلية معتبرة له حكما فاما العامد فقد تعمد الاعراض في الترك فلا يمكن اثبات ذلك وتمامه يحقق ما مر ذكرناه من تقديم الطعام حالة الاكل بغير اذن للدلالة للحال ولو قيل لا يقابل الاكل الجماع والا بالجناية النسيان حال عذر وقيام الملة مقام التسمية ضرب من الحكم وثبوت الحكم حالة العذر لا يدل على ثبوته بلا عذر وقد روي

الكافي

باسناده عن ابن عباس في الناسي انه يحل ذبحته وتسميته ملته واذا انتهى الحل كذا في الاسرار قوله واما المستحسنات جواب عما قال بعض اصحابنا ان المستحسنات كلها معدول بها عن سنن القياس لمخالفتها القياس الظاهر اياها والاستحسان لا يذكر الا في مقابلة القياس واذا كان كذلك لا يجوز تعدية الحكم الثابت بالاستحسان الى غيره لكونه معدولا به عن القياس فقال من المستحسنات ما ليس بمعدول به كما بينا ومنها ما ثبت بدليل خفي اي بنوع من القياس الا انه خفي معدول به عن القياس من كل وجه فيجوز تعليله وتعديته الى غيره قوله واما الاصل اذا عارضه اصول يعني اذا ثبت حكم بنص وفيه معنى معقول الا انه تعارض ذلك الاصل اصول اخرى تخالفه فالمتمسك بذلك الاصل معدول به عن القياس لمخالفته ايه فهل يجوز تعليله والحاق غيره به اذا ورد بما يخالف نفسه الاصول يجوز القياس عليه اذا كان له معنى يتعدى عند عامة اصحابنا منهم القاضي الامام ابو زيد والشيخان ومن تابعهم من المتاخرين والية ذهب عامة اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين وليس هذا من قبيل المعدول عن القياس وحكي عن بعض اصحابنا انهم لم يجوزوا القياس عليه وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي انه منع جواز القياس عليه الا اذا كانت علته منصوصة مثل ما روي انه عليه السلام علل في سؤر الهرة بانها من الطوافين عليكم والطوافات عليكم ~~لان علته منصوصة مثل ما روي انه عليه السلام علل في سؤر الهرة~~ ~~بانها من~~ لان النص على العلة تنصيص بوجوب القياس او كانت الامة مجمعة على تعليله لان الاجماع كالنص او كان ذلك الحكم موافقا لبعض الاصول وان كان مخالفا للبعض كخبر التحالف عند اختلاف المتبايعين فانه وان كان مخالفا لقياس الاصول من وجه لكنه لما كان موافقا لبعض الاصول وهو ان ما كان على الغير كان القول قوله فيتم قياس عليه الاجارة وعن محمد بن شجاع البلخي الحكم المخالف للقياس ان ثبت بدليل مقطوع به جاز القياس عليه والا فلا كما لم يجوز القياس عليه بالامارات التي لا تصح مع وجود ما ينافيه فما كان القياس منافيا لما ورد به الاثر لم يجز استعمال القياس فيه ولا يجوز استعمال القياس مع ما ينافيه ~~فاذا كان القياس منافيا لما ورد به الاثر لم يجز استعمال القياس فيه ولم يكن~~ ~~استعمال القياس مع ما ينافيه~~ ووجه انه جاز القياس على هذا الاصل ولم يكن فرق بين هذا الاصل وبين سائر الاصول فيخرج حسبما ذكرنا محصوصا من القياس بخلاف ما اذا نص على علته لانا نريد ورد ت في تلك العلة فصار كالمنصوص عليه وصار كأن الشرع ثم امرنا بتقيس عليه كل ما شاركه في العلة وكذا اذا حصل الاجماع على جواز القياس عليه لان الاجماع بمنزلة النص ولان القياس على الاصل المعدول به عن القياس لا ينفك عن قياس يعارضه وهو القياس على سائر الاصول والقياس اذا لم ينفك عن قياس يعارضه يكون ساقطا لان من شرطه انفكاكه عن المعارض فيعارضه الدليل

بالدليل يوجب التوقف وامتنع من جوز القياس بان ما ثبت بخلاف الاصول اصل بحيال العلة
فجاز ان يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كما اذا كان موافقا للاصول وكان القياس عليه
ما صار اصلا بنفسه كالقياس على سائر الاصول غاية ما فيه انه يلزم منه تعارض القياسين
اعني القياس على هذا الاصل والقياس على سائر الاصول وذلك غير مانع عن القياس بل
يجب على المجتهد الترجيح ويجوز ان يرجح القياس على سائر الاصول على القياس على هذا
الاصل ان كان ثبوته بدليل مقطوع به لان القياس على ما يفيد العلم اولى من القياس على ما يستند
الظن وان كان بدليل مقطوع به فلا يرجح بما قلنا لان الحكم ثبت بدليل يفيد العلم
فيطلب الترجيح من وجه ونحن ان اثبات الحكم بهذا القياس لم يكن اثباتا بما يخفيه القياس
ويمنعه لان الحكم ثبت بالقياس الذي ينافيه ومرد القياس على سائر الاصول بل
بالقياس الذي يوافقه ومرد القياس على الاصل الثابت بخلاف ذلك ان القياس كما لو كان في الحادثة
نصان احدهما ناف والاخر مثبت لا يمنع ثبوت الحكم باحدهما اذا ظهر له نوع رجحان
بانضمام الاخر خلافه وانما يمتنع اضافة النفي الى النص المثبت او عكسه فكذا ههنا يوضحه
ان الثابت بالاستحسان معدول به عن القياس الظاهر ثم جاز تعديته الى غيره اذا كان
معناه معقولا كما بينا وان كان القياس الظاهر يقتضي خلافه وكذا الدليل المخصص
للعام اذا عقل معناه يجوز تعليله وتخصيص عموم الكتاب به فلما لم يمنع العموم من قياس
مخصصه فالدليل الاول ان لا يمنع القياس على العموم ما قياس يخالفه لان العموم اقوى من القياس
على العموم وذكر في المحصول اذا كان المقيس عليه بخلاف قياس الاصول فال قول من
الشافعية والحنفية يجوز القياس عليه مطلقا ثم قال والحق ان ما ورد بخلاف قياس
الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فكان القياس عليه كالقياس على
غيره فوجب ان يرجح المجتهد احد القياسين وان كان غير مقطوع به فان لم يكن
علته منصوصة فلا شبهة في ان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس
على ما طريق حكمه مظنون وطريق علته غير معلوم وكل واحد منهما ابدا اخص بحط
من الفرع لان التعليل اسبق عدد الاصول اي ليس من شرط صحة التعليل
ان يكون للفرع اصول حتى يعلل ويعدي حكمها الى الفرع ولكنه اي العدد من الاصول
مما يصلح للترجيح اي يمكن ان يرجح القياس المستنبط من الاصول على المستنبط من
اصل واحد على مثال ما قلنا اي في باب المعارضة في عدد الرواة فان
الاصل بمنزلة الراوي والوصف الذي يعلل بمنزلة الحديث وفي رواية الاخبار
لا يقع الترجيح بكثرة الرواة ولكن الخبر يرجح به من ان يكون رواية الواحد معتبرة
وكذا النص اذا كان معقول المعنى يجوز تعليله بذلك المعنى لتعدي الحكم به الى غيره وان خالفه

اصول

اصول اخرى قوله من ذكرنا بما تضمنه هذا الشرط كون الحكم المعلول شرعيا
اي الحكم الذي يعلل الاصل لتعديته الى محل اخر يشترط ان يكون شرعيا لا لغويا عند
جمهور العلماء وقال ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط
ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة
من اهل العربية قالوا انا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا
حصلت تلك يسمى خمرا واذا زالت مرة اخرى زال الاسم والدوران يفيد ظن العلية
فيحصل ظن ان العلة لذلك الاسم هي الشدة ثم رأينا الشدة حاصلة في النبيذ ويلزم
من حصول علة الاسم ظن حصول الاسم واذا حصل ظن انه مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام
حصل ظن ان النبيذ حرام والظن حجة فوجب الحكم بحرمة النبيذ ولانه قد ثبت بالتواتر عن
اهل اللغة انهم جوزوا القياس في اللغة الا ترى ان كتب النحو والتصريف والاشتقاق
مملوءة من الاقيسة واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاقيسة اذ لا يمكن تفسير
القران والاخبار الا بتلك القوانين فكان ذلك اجماعا بالتواتر وتمسك الجمهور بقوله
تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس
ولان القياس انما يجوز عند تعقل الحكمة في الاصل وتعليل الاسم غير جائز لانه لا مناسبة
بين شيء من الاسماء وبين شيء من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة
قال الغزالي ليس العرب اذا عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر للمسكر المعتصر من
العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا
من جهتنا وان عرفتنا انا وضعنا لكل ما يخامر العقل كان اسم الخمر ثابتا للنبيذ بتوقيفهم
لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا
كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر اسم ما يعتصر من
العنب خاصة واحتمل غيره فلم نحكم عليهم بان لغتكم هذا وقد رأيناهم يضعون
الاسم لمعان ثم يخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا
لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون بذلك بل الادمي المتلون به لا يذكر الاسم انهم
وضعوا الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل للفرس اسود واحمر وكما سموا الزجاج
الذي يقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض
قارورة وان قر فيه الماء فاذن كل ما ليس على قياس التصريف الذي وقف منهم
بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها
وتوقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا فان قيل سلمنا انه لا يجوز اثبات الاسامي
لغة بالقياس ولكن لم لا تثبت الاسماء الشرعية به فان الشريعة لما وضعت اسماء المعاني

مثلا

مثل الصلوة والركوع والحج لاختصاصها باحكام شرعية جاز قياس كل محل وجد فيه ذلك
المعاني وتسميته بذلك الاسم وكل اسم بني عليه حكم شرعي وهو اسم شرعي العرفي كما هذا اثبت
اسم الخمر للنبيذ شرعا ثم نحرمه بالآية ونثبت اسم الزنا للواطة شرعا ثم نرتب عليها الحد بالنص
وكذا النباش قلنا الاسماء الثابتة شرعا تكون ثابتة بطريق معلوم شرعا كالاسماء
الموضوعة لغة تكون ثابتة بطريق يعرفه اهل اللغة ثم ذلك الاسم لا يختص بعلم واحد من اهل
اللغة بل يشترك فيه جميع اهل اللغة لاشتراكهم في طريق معرفته فكذا هذا الاسم يشترك
في معرفته جميع من يعرف احكام الشرع وما يكون بطريق الاستنباط والرأي لا يعرفه
الا القايس فتبين انه لا يجوز اثبات الاسم بالقياس على اي وجه كان كذا ذكره شمس
الائمة ويتبين ايضا ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وههنا لم يوجد الاحتمال
لانتفاء المناسبة بين المعاني والالفاظ اصلا وحصول العلم بان شيئا من المعاني لم يكن داعيا
للواضع الى تسميته بذلك الاسم واذا لم يوجد احتمال العلية لم يكن الدوران مفيدا ظن العلية
ويبين ايضا ان الالفاظ المذكورة في اللغة باسرها تتوقف على التحقيق قوله
ولهذا قلنا اي ولاشتراط كون الحكم شرعيا قلنا ان من علق اي ادلى ثبت
بالتعليل جواز استعمال الفاظ الطلاق للعتق بان يقول انما يجوز استعمال لفظ الطلاق
في النكاح لحصول زوال الملك فيه به وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه ايضا
او نقول لما جازت استعارة الفاظ العتق للطلاق جازت استعارة الفاظ
الطلاق للعتق ايضا بالقياس عليه والجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك كان التعليل
باطلا لان الاستعارة باب اي نوع من اللغة لان اهل اللغة هم المرجع في معاني اللغة والوقوف
في ان الالفاظ نوعان حقيقة ومجاز والحقيقة لا تعرف الا بالسماع والمجاز لا يعرف
الا بالتامل في معاني اللغة والوقوف على طريق الاستعارة عند اهل اللغة ومعلوم ان
طريق الاستعارة فيما بين اهل اللغة غير طريق التعدية في احكام الشرع فلا يكون معرفة
هذا النوع بالتعليل الذي هو لتعدية حكم الشرع فلهذا كان الاشتغال فيه بالتعليل باطلا
وكذا اي ومثل التعليل المذكور لجواز النكاح بالفاظ التمليك مثل البيع والهبة باستعارة
كلمة التمليك للنكاح مثل ... هذا الذي باطل ايضا لما قلنا ان طريق الباب
فيه هو طريق الاستعارة عندهم دون القياس الشرعي فلا يفيد الاشتغال به شيئا وكذلك
التعليل بشرط التمليك في الطعام اي التعليل لاثبات اشتراط التمليك في طعام
كفارة اليمين ونحوها باطل عندنا لان المقصود من هذا التعليل اما معرفة المعنى المراد من
الاطعام او تعدية حكم الكسوة اليه والاطعام اسم لغوي ولا مدخل للقياس في معرفة معنى
الاسم لغة وكذا الكسوة اسم لغوي فلا يكون ما يعقل اي يفهم بالكسوة حكما شرعيا

ليصح

ليصح تعديته بالتعليل الى غيره بل يجب العمل بحقيقة كل واحد منهما والاطعام فعل متعد
لازمه طعم فحقيقته جعل الغير طاعما وذلك يحصل بالتمكين من الطعام فيخرج به عن العهدة ثم
يصح التمليك بدلالة النص لوجود معنى المنصوص فيه وزيادة على ما قررنا في باب الوقوف
على احكام النظم واما الكسوة في الحقيقة فاسم لما يلبس اي للملبوس وهو الثوب
لا لمنافع اللباس ولفعل اللبس وعين الملبوس لا يصير كفارة الا بالتمليك فلذلك شرط فيها
التمليك فيبطل التعليل من كل وجه يعني لا يصح ان يقال شرط التمليك في الكسوة فيشترط
في الطعام قياسا ولا ان يقال يحصل الخروج عن العهدة بالاباحة في الاطعام فيحصل في الكسوة ايضا
~~فيشترط في الاطعام ...~~ لان الكل واحد اسم لغوي
لا مدخل للقياس في معناه وكذلك التعليل لاثبات الزنا في اللواطة بان يقال معنى الزنا وهو
ايلاج فرج في فرج بطريق الحرمة في اللواطة فهذا المعنى موجود فيثبت لها اسم الزنا فيدخل
تحت قوله تعالى الزانية والزاني الآية واسم الخمر لسائر الاشربة بمعنى المسكر بان يقال
سمي الخمر خمرا لانها تخمر العقل فيسمى سائر الاشربة المسكرة خمرا لتحقق ذلك المعنى فيها قياسا
حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فيحد لشرب القليل منها كالخمر واسم السارق
للنباش بان يقال سمي السارق سارقا لانه ياخذ مال الغير خفية ولهذا لا يسمى الغاصب
ومنتهب سارقا والعلة موجودة في النباش فيثبت اسم السارق قياسا ليدخل تحت عموم قوله عز
وجل والسارق والسارقة الآية باطل لما ثبت ان من شرط القياس تعديته للحكم
الشرعي ومن سماه لغويا فلا عبرة فيها القياس قوله والثاني من هذه الجملة التي
نضمها الشرط الثالث التعدية فان حكم التعليل التعدية عندنا اي تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بحيث يبطل التعليل دونه اي دون هذا الحكم وهو التعدية يعني ليس صح
للتعليل حكم سوى التعدية عندنا فمتى خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فعلى هذا يكون
التعليل والقياس بمنزلة المترادفين وعند الشافعي هو صحيح اي التعليل صحيح من
غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص بالعلة اي ان كانت
العلة متعدية تثبت الحكم بها في الفرع ويكون تعليلا قياسا وان لم تكن متعدية بل كان الحكم
مقتصرا على الاصل يكون تعليلا صحيحا بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص
فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس فوقا منه وحاصل هذا الفصل ان
الاصوليين اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة
الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة كتعليل حرمة
الربا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا والمتقدمين
وعامة المتاخرين مثل القاضي الامام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض

اصحاب الشافعي وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين
مثل الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار
وابي الحسين البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا
رئيسهم الشيخ ابو منصور وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك
بان هذا اي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تتعلق بها احكام
الشرع لما مر من الدلائل في باب القياس فوجب ان تتعلق بها الايجاب
اي اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب
والسنة ثبت للحكم به خاصا كان او عاما وهذا لان اثر التعليل في الوصف
الذي تعلق الاصل به قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير
او الاخالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص
تحققه في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص الى فرع اخر وبعدما وجد فيه شرط صحة
التعليل به لا يثبت الحجر عن التعليل به الا بمانع وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون
مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما الخلاف فيما خرج من ان
تكون صحتها كما في النص ولم يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها
لكان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي
وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاتفاق
فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك الفريق الاول
بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان
عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا التعليل لا يوجب علما ضروريا اصلا فانه
لا يوجب الا غلبة الظن بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه
لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص
لان النص فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل
اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى اضعفهما مما يرده العقل
فلم يبق للتعليل اثر الا في الفروع وقد ثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس
للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا
فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندكم في الاصل كما في
الفرع لا الى النص فكان العلة دليل الحكم والنص دليل العلة اذ لو لم تكن
كذلك لم يكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من تساوي الاصل والفرع في العلة الا ترى
انك تقول حكم الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم

بتعليق

به اليه ولان العلة لو لم تثبت بالعلة في المنصوص عليه لادى الى المناقضة فانه يجعل الحكم عن العلة
دليل التناقض والفساد وذلك باطل ولان العلة انما تكون علة لتعلق الحكم بها فاذا لم يكن
حكم النص متعلقا بها لا تكون علة واذا كان كذلك كان التعليل متضمنا للموجب للحكم وهو العلة
فيكون مفيدا كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم في المنصوص عليه الى العلة
غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى
العلة كان التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على
وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة
انما جعلت مرجحة عند عدم النص باجماع الصحابة والسلف فلو جعلت مرجحة
في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن
ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقوله العلة ما تعلق به الحكم قلنا بلى
لان الفرع يحتاج الى الاصل فاما الاصل فلا يحتاج الى الفرع في معرفة حكمه بحال كما في صحة
التعدية فان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا
الى النص بالنسبة الى نفسه لتحقق شرط التعدية وهو استواء الاصل والفرع في
العلة وهذا التوقف اول الكلام على اخره اذا اعترضت عليه جملة ما قلنا فان التوقف
ثابت بالنسبة الى المناقضة لتحقق الاشتراك في الحكم الا بالنسبة الى نفسه
كما تحققت في باب احكام والمجاز وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان
الشارع لما نص عليها افادنا ذكر علمنا بانها هي المؤثرة في الحكم وافادتنا علم ذلك ولم
يلزم منه تغيير حكم النص باثر الاضافة الى الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص فكانت
صحيحة واما ما ذكروا من لزوم المناقضة فوهم لان المناقضة انما تتحقق اذا وجدت
العلة والحكم معها تخلف دونها اما اذا [illegible] فلا يكون مناقضة ولا
تحتج به من ان يكون علة الا ترى ان الجار عندنا يستحق الشفعة مع وجود الشريك
لان الشريك يقدمه وان الاخوين يحجبان الام
من الثلث الى السدس وان كانا محجوبين بالاب لان استحقاق نصيبهما بالارث
لم يخرج الاخوة من كونها سببا للحجب والاستحقاق كذا في مختصر التقويم
ولا يلزم مما ذكرتم تخصيص العلة لانا نقول انما يلزم ذلك لو قطع الحكم
عن العلة في المنصوص من كل وجه ولم نجعل كذلك بل اضيف الحكم اليه بالنسبة الى
الفرع كما بينا فلا يكون تخصيصا واليه اشار ابو اليسر رحمه الله فقال تعليل
النص الحكم يخص العلة بانه على ما ذكرتم بل تعرف انه اختص بها اثبات اختصاص النص
بالحكم كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص

الحقيقة

النصوص وثانيها معرفة الحكمة الممالة للقلوب الى الطمأنينة والقبول بالطبع والمسارعة
الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد
وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية
بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لكان الحكم يتعدى بها من غير توقف
على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ظهرت هذه الفوائد وجب القول بصحتها
قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع اما الاول فلان الاختصاص يحصل
بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم
في المنصوص عليه وانه يتعمم بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص على ما كان فهو
لم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما
يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما
اكثر تعدية من الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر فيصح التعليل
حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى الاعتبار والمأمور به هو عين المتعدي فثبت
ان بهذا التعليل لم يثبت اختصاص اصلا وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل
على عدم الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى اشار اليه شمس
الائمة واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والرأي
لا يوجب علما بالاتفاق بل الحاصل من هذه الفائدة بهذا التعليل غايته انه يعد ظنا
بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا ضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا تتعلق
بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل بالبدن
~~القاصرة لا تتعلق بها عمل~~ واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية
على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة وظهر تأثيرها
فهي العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر
فائدة ولكونها متفقا عليها على ما صرح في المواقف والمحصول وغيرهما فاذن لم يتوقف
ترجيح المتعدية على دليل آخر واذا كان كذلك لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه
ثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروا من
الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدية توقف
تقدم اعني شرطا بتقدم كل منهما على الآخر وليس كذلك بل هو توقف معية
كتوقف وجود كل واحد من المتضايفين على الآخر فلا يكون دورا قوله ومن
الجملة اي مما تضمنه الشرط الثالث ان يكون المتعدى حكم النص بعينه من غير تغيير

بشرط ان يثبت بالتعليل مثل حكم النص في الفرع من غير ان يثبت له تغيير في الفرع بزيادة
وصف او سقوط قيد ونعني بالمثلية في نفس الحكم من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحوهما
لا في كونه قطعيا لانه اذا كان ثبت بالقياس واول من استجمع شرائطه قال الشيخ ومختص
العموم ومن الفصل دقيق يجب التحفظ به واكثر القائسين غيروا حكم النص ولم يعدوه الى
فرعه بعينه من ذلك ابن ما اعتبر فيه هذا الشرط قولنا ببطلان السلم الحال لان التعليل
لتعدية حكم النص اليه لما اوجب تغييره في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو
عدم التغيير وبيانه ان الشافعي جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكا بان
النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل
فكان لا يشترط زيادة عليه فيكون ردا وجعل الاجل في السلم المؤجل لما جاز مع ان
الاصل فيه خلاف ما اقتضته العقد فان مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم
في الحال والحاجة الى اعتبار ان السلم الحال اولى لان الاشتراط البدل حال القبض
لموجب العقد بحقيقته انه شرع رخصة ومعنى الترخص فيه من وجهين احدهما سقوط
مؤنة احضار المبيع وارائه للمشتري ودفع الحرج الذي يلحق البائع باحضاره مكان العقد
او تأخير العقد الى حضور المبيع والثاني دفع حاجة الافلاس والمعنى الاول اولى بالاعتبار لان
في لفظ الراوي ورخص في السلم سببا كما قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان اشارة
اليه فان عنده يدل على الحضرة لا على الملك والاعتبار به ان من كان له حنطة لو باع الحنطة سلما يجوز اذا
كان مؤجلا مع عدم حاجته الى بيع الدين لقدرته على بيع العين ولو كان المعتبر فيه دفع الافلاس
لما جاز في هذه الصورة ثم لما جاز مؤجلا بناء على المعنى الثاني ان يجوز حالا بناء على المعنى
الاول كان اولى ويكون التزامه حالا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الاحضار والتزامه
مؤجلا دليلا على ان مقصوده دفع حاجة الافلاس فيكون كل النوعين مشروعا وقلنا
السلم الحال باطل لان الشرع ورد بجواز السلم المؤجل وتعليله لتعدية حكمه غير
ممكن لتأديته الى تغيير حكم النص فكان باطلا وذلك ان محل البيع مال مملوك متقوم
مقدور التسليم بالاجماع حتى لو باع الميتة او باع مالا يملكه ثم اشتراه وسلمه او باع
الآبق او المغصوب المجحود لم يجز لفوات المالية في المسألة الاولى وعدم الملك
في الثانية وعدم التقوم في الثالثة والعجز عن التسليم في الرابعة والمعقود عليه في السلم
ليس بموجود في حال العقد فضلا من ان يكون مملوكا او مقدور التسليم وبالعقد لا يصير
موجودا حسا ولا مملوكا اذ لا يتصور ان يملك الانسان ما في ذمته بالسبب الذي
وجب عليه لانه انما وجب في ذمته مملوكا عليه للغير لا له فلو ملكه لاستغنى عنه فكان
الحكم الاصلي في السلم عدم الجواز الا ان الشرع كما جوز بيع المنفعة في الاجارة قبل وجودها

للحاجة جوز هذا العقد مع قيام المانع رخصة للحاجة وبيان ان المفلس المعدم قد يحتاج
الى مباشرته ليحصل البدل مع عجزه عن تسليم المعقود عليه في الحال وقدرته على
ذلك بعد مضي مدة معلومة بطريق العادة اما بالاكتساب او بادراك غلاته لمجيء اوانه
فجوز له الشرع هذا العقد مع عدم الملك والعجز عن التسليم ولكن على وجه يقدر
على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل لما كان سببا
للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة
العقد اليها فصار الاجل شرطا لا بعينه بل خلفا عن القدرة التي هي الشرط الاصلي
في البيع فتبين بهذه رخصة نقل الشرط الاصلي الى ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة
اليه فان تيسر الاداء بعده اما بالتكسب او بمجيء وقت الحصاد ظاهر ولما كان النص
اي النص المرخص معللا اي بالشرط الاصلي وهو القدرة الحقيقية الى خلفه وهو القدرة الا
عتبارية باقامة الاجل مقامها لم يستقم التعليل للاسقاط اللازم للمعارضة اي لم يجز تعليله
على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط اصلا وابطاله اي ابطال الاجل وابطال حكم النص
فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن تعديه حكم النص بل يكون
ابطالا له واثباتا للحكم اخر في الفرع لم يتناوله النص الا ترى ان الشرع لما نقل الطهارة
بالماء عند العجز الى التيمم لم يجز تعليله الى وجه يؤدي الى اسقاط الطهارة اصلا لانه تغيير
لحكم النص فكذا هذا والاجل لا يصلح ان يكون الاجل شرطا لصحة العقد بطريق الخلف
عن القدرة لان القدرة يشترط مقارنتها على العقد والاجل يثبت بعد انعقاد العقد
حكما له فكيف يقوم مقامها الا ترى انه لو اسقط الاجل عقيب العقد من ساعته
لم يفسد العقد وكذا لو مات المسلم اليه بعد العقد من ساعته ينقلب التسليم
حالا من غير ان يثبت به القدرة الا انه تعرف القدرة على التسليم شرط
لتوجه الخطاب عليه بالتسليم فيراعى وجودها وقت وجوب التسليم حكما
يثبت بعده والعقد لا ينعقد الا والاجل القادر على التسليم يثبت به فاستوفى العقد حكمه
فلا حاجة الى القدرة قبل العقد واما عدم فساد العقد بسقوط الاجل فلان العقد اذا صح
بوجود الاجل القائم مقام القدرة ~~قبل العقد واما عدم فساد العقد بسقوط الاجل~~
لا يفسد بفواته بعده كما اذا ابق العبد المبيع قبل القبض اليه اشار في الطريقة البرغرية
واما بيان الرخصة على سقوط مؤنة الاحضار ففاسد لان معنى الرخصة اليسر
والسهولة والتسليم اذا لزم كان عقيب العقد لا يمكن احضار المبيع قبل العقد ليمكنه
التسليم عقيبه واذا احضره اي قدر بين ان يبيعه سلما او عينا واتى نقدا ويشتغل
هو المشتري من لزم ينتظر احضاره قبل العقد وبين ان ينتظر احضاره عقيب العقد

ان

ان الرخصة لو بنيت عليه يكون المنهي عنه في قوله نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
بيع ما غاب عن المجلس وهو جائز بالاجماع فانه لو باع شيئا غائبا ثم نذر له المشتري واشار
الى مكانه او بيّنه صح وبيان المكان والاشارة اليه غير مستقل ولو باع ما حضره بعد الملك
ثم ملكه وسلم لم يجز فثبت ان المراد من النهي بيع ما ليس في ملكه لا بيع ما ليس بحضرته
وان الرخصة في قوله ورخص في السلم واقعة على عدم الملك الذي هو سبب انا لاجماع لا
على الغيبة عن المجلس واما قوله لو باع ما هو موجود عنده سلما يجوز فالجواب ان
الاقدام على السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فصار كالمعدوم
المعدوم كالماء المستحق بالشرب يجعل عدما في حق جواز التيمم ولان الشرع بنى
الرخصة على العدم وهو امر باطن فاقيم السبب الظاهر الدال على العدم والعجز
عن البيع الرابح وهو الاقدام على البيع باوكس الاثمان مقامه كما اقيم السفر الذي هو سبب
المشقة مقام المشقة التي هي امر باطن في حق الترخص قوله ومن ذلك قولهم اي
ومن التعليل الذي غير به حكم الاصل في الفرع قول اصحاب الشافعي في الخاطئ والمكره يعني
في الافطار بان يتمضمض ذاكرا للصوم فيسبق الماء حلقه او صب الماء في حلقه
او اكره على الافطار ان فعلهما لا يكون فطرا لعدم القصد كفعل الناسي فانه لما لم يقصد الفطر لعدم
القصد لا التي مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل
فلان لا يكون فعل الخاطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر الا المبالغة في المضمضة محظور منهي
عنها في حالة الصوم فاتى كذلك ممن تفريط ما كان يجب عليه ففي حق تلك وغير الخاطئ
ممن تلف مال الانسان قال الشيخ رحمه الله وهذا تعليل باطل
فساد من وجهين احدهما ان بقاء الصوم مع النسيان اي بيع الاكل ناسيا ليس لعدم
القصد فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعدما كان ليس لعدم القصد الى الفطر اثر
في وجوده لان العدم ليس بشيء فلا يصلح مؤثرا في الوجود الا ترى ان من تسحر على ظن ان
الفجر لم يطلع وقد كان طلع يفسد صومه لفوات ركنه وان لم يوجد منه قصد الى
الفطر فان القصد كما ينعدم ها هنا في الصوم ينعدم بجهل اليوم وان من اغمي عليه قبل غروب
الشمس وبقي كذلك الى اخر الغد لا يكون صائما وان لم يوجد منه القصد الى ترك الصوم ولكن
لم ينو الصوم اصلا لانه لم يعلم بشهر رمضان وان اكل ناسيا لم يكن صائما والقصد الى
فوت الصوم لم يوجد فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في انعدام الصوم مع عدم ما ينافي
الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فعرفنا ان بقاء صوم
الناسي ليس لعدم القصد لكنه معلول بقوله لعدم القصد اي لكن فعل الناسي وهو الاكل
لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام تم على صومك غير معلول اي غير معقول المعنى فان الناسي عليه

على ما قلنا ان ما اشار الشرط الثاني في **قوله** وعلى هذا الاصل بيان الوجه الثاني
في بطلان ذكر التعليل يعني تخريج فساد تعليله على هذا الاصل الذي مضى في بيانه هو ان
ان سلمنا ان الناسي معلول لالحاق الخاطئ والمكره به غير مستقيم لانه لا مساواة بين
الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد وذلك لان النسيان امر جبل اي خلق
عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا فكان منسوبا
الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فلم يصلح الفعل
جناية لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطاء والاكراه
فقد يمكن الاحتراز عنهما بالتثبت والاحتياط في المقدمات والالتجاء الى الامام العادل
مع انهما ليسا من جهة صاحب الحق فيتعدى الحكم من الناسي اليهما يكون تغييرا لان
النص لما اوجب الخص الحكم في المنصوص بمعنى فاثباته في الفرع بمعنى اخر لا يصلح علة لذلك
الحكم يكون تغييرا له في الفرع لا تعدية الا ترى ان المريض لما سقط عنه القيام بسبب العذر
الذي جاء من قبل صاحب الحق وهو المرض حتى لم يجب عليه الاعادة قال بعد رفع
العذر فكذا ههنا **والاكثر** يتناوله من وجه لان فعل العبد مضاف الى الله تعالى خلقا اذ هو خالق
افعال العباد عندنا اهل السنة وان كان مضافا الى العبد كسبا فلهذا قال من وجه
قوله ومن ذلك اي ومما غير حكم الاصل في الفرع بالتعليل الذي حكم النص في الاشياء
الاربعة وهي الحنطة والشعير والتمر والملح تحريم متناه بالتساوي في المعيار لقوله
الا سواء بسواء وتعدية الخصم بعلة الطعم الى ما لا معيار له كالتفاح والسفرجل
يكون فيه غير متناه فكان خلاف ما اثبته الشرع اذ الحرمة المتناهية غير المؤبدة
كالحرمة الثابتة بالرضاع او المصاهرة غير الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث فيكون هذا
تعليلا باطلا والالزم جعل حرمة بيع المغلقة بغير المغلقة والدقيق بالحنطة فانها غير
متناهية بالكيل لان الحرمة ما ثبتت هذا المحل ولما ثبتت قبل القلي متناهية بالمساواة
كما لكن بعد البطلان الكيل على نفسه بالقلي والطحن فان الاجزاء بالقلي تكتنز وتنضم في
الحنطة وبالطحن تتفرق فلا يعرف المساواة بعد بالكيل الذي جعل مستويا فيهما
للحرمة فثبتت الحرمة غير متناهية ويجوز ان يثبت الحرمة متناهية ثم يصير
النهاية بصنع العباد ويبقى غير متناهية فاما ان يثبت غير متناهية بعلة
باثبات الشرع وما اثبتها الشارع الا متناهية فلا كذا ذكر في الطريقة البرغرية
ولكن لهم ان يقولوا نحن ما اثبتنا الحرمة بالتعليل بل بعموم النص وهو قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام على ما مر بيانه والتعليل بالطعم لتعدية الحكم على المنصوص
كالتعليل بالثمنية لا للتعدية فلا يكون فيه تغيير فيعود ان يتفق لنا التعليل بها

فاسد لكن ذلك يوجب ان يكون فساد هذا التعليل باعتبار القصر لا باعتبار تغيير الحكم
في الفرع ثم لم يكن من امثلة هذا الفصل **قوله** ومن ذلك اي ومن التعليل لتغيير الحكم
في الفرع قولهم في تعيين النقود الى اخره الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة
لا تتعين بالتعيين في عقود المعاوضات عندنا وعند زفر والشافعي واصحابه تتعين وثمرة
الاختلاف تظهر فيما اذا هلكت الدراهم المعينة او استحقت لا ينفسخ العقد
عندنا وعندهم ينفسخ ولو اراد المشتري ان يحبسها ويعطي البائع مثلها فله ذلك
لذلك وعندهم ليس له ذلك ولو مات المشتري مفلسا كان البائع احق بها من الغرماء
وعندهم كان البائع احق بها من غيره على ان ابيا ذهبوا اليه بان التعيين تصرف حصل
من اهله مضافا الى محله مفيدا في نفسه فيصح كتعيين السلع اما الاهلية فظاهر
لانها تثبت بالعقل والبلوغ والملك والجميع حاصل له ولهذا صح منه تعيين السلعة
للبيع واما المحلية فلان محل التعيين حقيقة ما يشغل حيزا من المكان ليمكن الاشارة
اليه والنقد بهذه المثابة فكان محلا للتعيين ولهذا تعين في الودائع حتى لو اراد المودع
او الغاصب ان يحبس الدراهم المودعة او المغصوبة ويرد مثلها لم يكن له ذلك وكذا
تتعين في الهبة حتى يكون للواهب الرجوع عنها لا في مثلها وتتعين في البيع الفاسد حتى
ان الغاصب اذا اشترى بالدراهم المغصوبة بعينها طعاما وتقدها لا يباح له تناوله
ولو لم تتعين لحل له كما لو اشترى بدراهم مطلقة ثم نقد تلك الدراهم فثبت انها محل
للتعيين واما كونه مفيدا في حق البائع والمشتري جميعا اما في حق البائع فلانه يملك
العين بالملك في العين اكثر منه في الدين وكذا الوارثي يملك العين من الدين الجائز
ولو حلف لا يملك له على الناس دون الحنث في يمينه ولانه اذا ملك العين كان
احق بها من سائر غرمائه بعد موته ولا يملك المشتري فلان ذمته لا تصير مشغولة
بالدين والطالب ثمن اذا هلكت الدراهم في يده وبهذا الطريق تتعين الدراهم
في الوكالة حتى لو دفع دراهم ليشتري بها شيئا فهلكت بطلت الوكالة ولما
ثبتت هذه الجملة وجب ان تصح كتعيين السلع وانما قيد بكونه مفيدا في نفسه
احترازا عن تعيين صنجات الميزان فانه لا يصح مع وجود الاهلية والمحلية لعدم
الفائدة فان لمشتري ان يعتبر بنفسه من صنجة الا تصح لعدم الفائدة ولو اشترى
عبدا وعبد غيره بثمن معلوم صح ودخل عبده في البيع لظهور الفائدة وهو
انقسام الثمن عليه بعد دخوله في العقد وكذلك لو باعه رجلا بالحصة ابتداء
فالوا واما نحن فنقول ان موجب العقد في جانب الثمن ايجاده في الذمة ابتداء
لان البيع ما شرع لايجاد الاموال بل شرع لنقل الملك الى الغير او لاثبات الملك فيها

وذلك يقتضي أن يكون محل الملك موجوداً في الجانبين تحقيقاً لمعنى المعاوضة فكانت
العينية فيه أصلاً والانتقال إلى الدين رخصة كما في جانب المبيع قوله هذا أي التعليل
الذي ذكرتموه تغيير لحكم الأصل أي الحكم الأصلي في الفرع فيكون باطلاً وذلك لأن حكم الشرع
في الأعيان أن يتعلق به وجوب ملكها يعني حكم الشرع في الأعيان أن يتعلق بالبيع ثبوت ملك
الأعيان لا وجودها في نفسها ولهذا اشترط وجودها في ملك البائع عند العقد إلا في موضع
الرخصة وحكم البيع في جانب الأثمان وجودها وجوباً معاً أي حكم البيع في جانب
الثمن أن يوجد الثمن به في ذمة المشتري ويجب عليه للبائع لأن الثمن لم يكن موجوداً في
الذمة ديوناً بلا ضرورة يعني أنها تثبت ديوناً في الذمة مع القدرة على العين فإن من اشترى
شيئاً بدراهم غير عينية في يده أو كيسه دراهم أو بين يديه دراهم موضوعة صح البيع وثبت
الثمن في الذمة أصلياً وكان يحتمل أن يجوز الامتناع عن ذلك البيع عند عدم العين ولكنه
أن رخص عنده واستثنى حكم العذر ليظهر لنا جهة فساد من جوازه كما فعله في جانب
المبيع بأن نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم فعلمنا أن ثبوت الثمن ديناً
في الذمة حكم أصلي لا ضروري لثبوته في الذمة بلا ضرورة أيضاً فإن من له أكرار حنطة
لو باع حنطة سلماً [illegible] لم يرد ذلك على أن حكم أصلي [illegible] لأن النهي لما ورد عن بيع
ما ليس عند الإنسان ورخص في مقابلته الرخصة في السلم علم أن ذلك ليس بأمر أصلي
وأن الجواز في العقود المذكورة بناء على الحاجة تقديراً [illegible] ما لم يرد نهي عن الشراء
بثمن ليس في ملكه بل ورد الشرع على العادة التجارية في الأسواق في الشراء بدراهم
غير معينة فعلم أنه أمر أصلي وقوله وبدلالة جواز الاستبدال به أي بالأثمان وجه
ثان في الاستدلال بأن الدينية في الثمن أصل يعني جواز الاستبدال بالثمن قبل القبض يدل
أيضاً على أن ثبوته في الذمة أمر أصلي لا ضروري إذ لو كانت العينية فيه أصلاً وكان
العدول عنها إلى الدين رخصة بطريق الضرورة كما في السلم لبقي فيما وراء موضع الضرورة
وهو الجواز بالثبوت في الذمة على حكم العينية لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
ولو بقي على حكم العينية لم يجز الاستبدال به قبل القبض كما لم يجز الاستبدال في المبيع
العين ألا ترى أن العينية لما كانت أصلاً في المبيع وكان العدول عنها إلى الدين
رخصة بطريق الضرورة لم يظهر الرخصة فيما وراء موضع الضرورة وكان المسلم
فيه في حكم العين في حرمة الاستبدال به قبل القبض وصحة الفسخ
عليه وصحته بعد هلاك رأس المال ولما جاز الاستبدال بالثمن قبل القبض ولم يرد
عليه الفسخ وصح بعد هلاك المبيع علم أن الثمن بخلاف السلعة وأن الدين فيه أصل
إليه أشير في الأسرار فهذا عرفت [illegible] كونها ديوناً [illegible]

[illegible] من السلم ما لم يقبض أصلاً [illegible] السلم عارض وقوله وبدلالة أنه لم يجبر هذا النقص
بعضه بما يقابله دليل ثالث على أصالة [illegible] الثمن يعني لو كانت العينية أصلاً في الثمن
لتمكن بالانتقال إلى الدين ضرب غرر فيه لا محالة فإنه أعدم صاحبه من العين وهذا نقص
فيه فكان يجب جبر هذا النقص بقبض ما يقابله وهو المبيع في المجلس كما وجب جبر عين الدينية
في المسلم فيه بقبض رأس المال في المجلس ديناً كان أو عيناً ولما لم يجب جبر هذا النقص
بقبض المبيع علم أن الدينية فيه أصل فإذا صح التعيين انقلب الحكم شرطاً يعني لما ثبت أن
الحكم الأصلي في الثمن وجوده ووجوبه في الذمة ولو صح التعيين لخرج وجود الثمن عن كونه
حكماً للبيع ولصار محلاً لثبوت الملك فيه كما في جانب السلعة وقد عرفت أن المحل شرط
فكان في التعيين انقلاب ما هو الحكم شرطاً وهذا أي الانقلاب المذكور تغيير محض فكان باطلاً
قال القاضي الإمام في الأسرار حكم العقد ما يجب به الثمن فيه يجب بالعقد والمحل ما
يشترط وجوده ليصح حكمه وحكم العقد غير محله والمحل شرط [illegible] فلذلك [illegible] كل
عمل من عبادة أو معاملة والحكم ما يثبت بالعقد فكان ما في [illegible] يقتضي ما جعل الثمن
محلاً للعينية وشرطه كان شرطاً تغير موجبه إلى ضده فكان [illegible] إذا أراد أن يجعل
المحال شرطه حكماً فإن قيل إن سلمنا أن الدينية أصل في الثمن ولكن لا نسلم أن العينية
غير مشروعة فيه بل الدينية تكون أصلاً عند عدم التعيين والعينية عند التعيين والعينية تكون
أصلاً لأن التعيين أنفى للغرر عن الدين والملك بالعين أكمل منه في الدين فكيف يكون الدين مقدماً
مساوية للعينية فضلاً أن تكون الدينية أصلاً لم تكن العينية [illegible] مشروعة معها
أصلاً لأنه ترخيص من الشارع ولم يوجد بخلاف المكيلات والموزونات فإن [illegible]
شبه الأثمان وشبه السلع فإن الثمن ما يتقوم به غيره [illegible] كالدراهم والدنانير
فإنها قيم الأشياء في الإتلافات وتتقوم بها الأموال [illegible] السلع ما يتقوم بالأثمان ولا
يقع التقويم بها في الإتلاف كالأعيان والمكيلات والموزونات كانت قيم [illegible] أنفسها
في الشرع والعرف ولم يجب بمقابلتها دراهم ولا تتقوم بها غيرها عند الإتلاف كما
تتقوم بالدراهم [illegible] إذا عقد بها في الذمة كما يعقد بالدراهم تثبت [illegible]
تشبهها بالأثمان وإذا عينت أو عقد العقد عليها كما يعقد على السلع بيعت
سلعاً لشبهها بالسلع فكان التعيين فيها تمييز الإحدى الجهتين لا تغيير الموجب
الأصلي فيصح وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم إنه تصرف في محله [illegible] لما كان مغيراً
للموجب الأصلي في هذا العقد لم يكن [illegible] محله وأما تعينها في الودائع والغصوب
والتبرعات فلأنه الملزم هناك تعين موجب العقد بل شرط [illegible] فإن الغصب
أو الإيداع أو الهبة لا يرد فقط إلا على العين فإن غصب الدين وإيداعه غير ممكن [illegible] تمليكه

من غير من عليه فكانت العصمة شرطًا لتحقق هذه التصرفات وأما تعينها في الوكالة
فغير مسلم فانه لو اشترى الوكيل بمثل تلك الدراهم في ذمته كان مشتريا للموكل
ولو تمكن بعد الشراء رجع على الموكل بمثلها فاما اذا هلكت قبل الشراء فانما بطلت
الوكالة لانها غير لازمة في نفسها والموكل لم يرض بكون الثمن في ذمته عند الشراء
فلو ثبتت الوكالة بالشراء الدين في ذمة الموكل وهو لم يرض به وكذا في شراء
بالدراهم المغصوبة لا تتعين تلك الدراهم حتى لو اخذها المغصوب منه كان على الغاصب
مثلها دينا ولكنه استعان في العقد والنقد بما هو حرام فتمكن فيه شبهة الخبث ولم يحل
تناوله واما ما ذكروا من الفوائد فليس من مقاصد العقد وانما تطلب فالتعيين
فيما هو المقصود بالعقد وما هو المقصود وهو ملك المال الذي كان من العين والتعيين
منقوض بما اذا استحق المبيع او هلك بطل ملكه واذا ثبت دينا في الذمة المقصود هالكه
والابطال الملك عنه بالاستحقاق واما قولهم المقصود من العقد نقل الملك في الموجود
لا الى معدوم الا انا حكمنا بوجود الثمن بالعقد المشترى لاجل البائع اذا المشترى محتاج
الى تحصيل الملك وذكر الثمن فاوجدناه بالعقد ليستفيد الملك البائع ويحصل مقصود
المشتري بواسطته وهو ثبوت الملك لهما في المبيع ثبت ان المقصود ليس الا ثبوت
الملك في البدلين للمتعاقدين وان وجوده من ضرورات حصول المقصود اليه ذهب الامام
ابو الفضل الكرماني رحمه الله واعلم انه قد نقل هذا المثال ليس من فروع الاصل الذي نحن
بصدده في التحقيق فان بالتعليل يتغير حكم الاصل الى الفرع وهو الاطلاق
لا حكم الاصل وهو كفارة القتل الا ان الشيخ اوردهما ههنا باعتبار مجرد حصول
التغيير بالتعليل في الفرع ويمكن ان نقول في المثال الاول قد يحصل تغيير حكم الاصل
وهو السلم في الفرع بالتعليل ... فان حكم الاصل وجوب التسليم ابتداء
من اشتراط قيام السلم عند العقد والحكم الثابت بالتعليل في الفرع فاما
في المثال الثاني فلا تغيير لحكم الاصل في الفرع كما قيل والله اعلم مثل الاطلاق
في المقيد بانه تغيير حتى لو قيل كفارة القتل تحرير رقبة تكفيرا فلم يكن الايمان
من شرطه قياسا على كفارة اليمين والظهار كان باطلا بالاجماع لانه تغيير للمقيد
الى الاطلاق وكذا عكسه مثلا اي جميع ما ذكرنا من الامثلة **قوله** وقد صح ظهار
الذمي ظهار الذمي باطل عندنا وعند الشافعي صحيح لان موجب الظهار
الحرمة وهو من اهل الحرمة كالمسلم وهو اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والعتاق
وبان لم يكن اهلا للصوم لا تنتفي صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال
وظهاره صحيح ولئن لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة

كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبر في حق الكفارة وقلنا هذا التعليل
باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولو لم يكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق
الذمي فانه ليس باهل للكفارة فلو صح ظهاره لثبتت به حرمة مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل
في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير
ولهذا يرجح فيها معنى العبادة حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتأدى الا بنية العبادة
ولا بد من الاتمام عليه كما ... والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة فلذلك
بخلاف العبد فانه من اهل الكفارة الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير
حتى لو عتق واصاب مالا كان كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وبخلاف
الايلاء لان طلاق ... والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا تتوقف
بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار فصار اي تصحيح ظهاره
او التعليل لصحة ظهاره اذ معنى قوله وقد صح ظهار الذمي عند الشافعي انه قال بصحته
بالتعليل الى اطلاق ... في الفرع عن الغاية اي الى اثبات حرمة في الفرع مطلقة عن الغاية غير
منتهية بها كما كانت هذه الحرمة ... في الجاهلية فانها كانت في الجاهلية
مؤبدة **قوله** ومن ذكر اي ومما تضمنه الشرط الثالث مما قلنا اي قولنا الى فرع
هو نظيره اي نظير الاصل في الوصف الذي تعلق به الحكم ... جميع الاوصاف فانها الوصف
الذي المنصوص عليه واما اذا خالفه اي خالف الفرع الاصل فيما قلنا فلا اي فلا يتعدى
يعني لا يصح التعدي لان من شرطه المماثلة بين المحلين على ما مر وذلك اي خلاف الفرع
الاصل مثل ما قلنا في تعدية الحكم اي تعديته ان فيه الحكم وهو بقاء الصوم من الناسي
في الفطر الى المكره والمخطئ حالة الصوم وكذا في ليبان محل البيان ان الاصل كما في
قوله نحو تعدية سلفنا فيهم مشاربين الى الخاطئ المكره يعني في التنظير اي ذكر تعليق
تعليلنا اي قلنا ان بقاء الصوم ثبت بطريق المنة على الناسي بقوله عليه السلام تم على صومك
والعذر في الخاطئ والمكره دون العذر في الناسي فيهما المقصود بالحكم ربما ينتقض
عن العبادة لان عذر الخاطئ لا ينشأ عن تقصير من جهته بترك المبالغة في التحرز
ولهذا يجب الدية والكفارة على الخاطئ في القتل وكذا عذر المكره لانه حدث بصنع
مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه
فصار بعذر الحال المعذور من الناسي انهما تعديا الى ما ليس بنظير اي نظير الذي
او نظير الاصل وعدي حكم التيمم الى الوضوء اي عدى الشافعي ما ثبت في التيمم من
اشتراط النية الى الوضوء فقال انه طهارة فلا تتأدى الا بالنية كالتيمم وليس
بنظيره اي ليس الفرع وهو الوضوء بنظير الاصل وهو التيمم في افتقاره الى النية وكونه

طهارة لان التيمم تلويث في ذاته والتلويث لا يكون تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا
في حالة الضرورة بالنية وهذا اي الوضوء تطهير في نفسه وفي غسل ذاته فلا بد لاعتبار
ما هو تلويث حقيقة تطهيرا ضرورة الى النية على اعتبار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم مساواته
في المعنى الذي تعلق الحكم به كاعتبار اباحة الميتة في حالة الاضطرار الى الاحتراز عن الادخار والاكل
منها بقدر سد الرمق لا يدل على اعتبار اباحة الذكية لذلك لعدم ما وجد فيه المعنى الموجب له
ثم ذكر الشيخ ما يرد علينا نقضا فقال وقال الشافعي انتم عديتم حرمة المصاهرة
من الوطي الحلال وهو الوطي بالنكاح او بملك اليمين الى الوطي الحرام وهو الزنا ولا شك
ان هذه الحرمة ثبتت بطريق الكرامة والنعمة حتى تلتحق الاجنبية بالام والبنت في اللزوم علينا
بهذه الحرمة بقوله وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وليس بنظيره اي
ليس الوطي الحرام نظير الحلال في اثبات الكرامة واستحقاق النعمة لان الحرام سبب للمقت
والخذلان لا سبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام نظيره كانت التعدية
فاسدة واجاب بقوله فقلنا ما عدينا الحكم من الحلال نفسه الى الحرام بل الاصل في ثبوت
حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات البشر
من الولاية والملك ونحوهما استحق من الكرامة وهي حرمة المحارم فتحرم عليه امهات امه وبناتها
ان كان ذكرا واباء ابيه وابناؤه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا من ماء الرجل والمرأة تعدى
اليهما الحرمات الثابتة في حق الولد وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن
الآخر وخلق منهما الولد نسب الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو جزء الام منه مضافا
الى الاب بالبعضية وما هو جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية فثبت بينهما
بواسطته نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة
وهو معنى قوله كانهما صارا شخصا واحدا يعني في حصول ما هو المقصود بالنكاح كزوجي
باب وزوجي خف هما باب واحد وخف واحد باعتبار تعلق المقصود بهما جميعا واذا
ثبت بينهما هذا النوع من الاتحاد بواسطته تعدت الحرمات الثابتة في حقه اليها فيصير اباء
الواطي وابناؤه ثم تعدى ذلك اي الحكم الثابت بالولد وهو الحرمة المذكورة الى سببه
وهو الوطي لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه ولا يدرى ان الولد مخلوق
من اي ماء فاقيم ما هو سبب مفض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول
في تكميل المهر وايجاب العدة والسفر مقام المشقة في تعلق الرخص فصار اي الوطي
علة في اثبات الحرمة بمعنى الاصل وهو الولد او الجزئية الكائنة بين الشخصين فلم يختص
تخصيصه اي تخصيص الوطي الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في نفسه وهو الحل
ولا اختلال الحكم عن الوطي الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة
قائم

مقام هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقامه ثم ما هو الاصل في اثبات الحرمة وهو الصفة
الجارية في اثباته اذ الولد يوجد بالوطي بأي صفة كان وولد الرشدة وغيره سواء في استحقاق
الكرامة والاصل الاتحاد وانما ثبت منها بواسطة نسبة الولد على ما قلتم وذلك
في الوطي الحلال دون الحرام لان الولد لا ينسب الى الزاني بوجه فلا يصير جزء الام مضافا اليه فكيف
تتعدى حرمة امهاتها وبناتها اليه لانا نقول ان لم ينسب الولد اليه بالبنوة فقد نسب اليه بالجزئية
لانه مخلوق من مائه حقيقة ولهذا حرمت البنت المخلوقة من الزنا على الزاني وهذا القدر
كاف في ثبوت الاتحاد وتعدي الحرمة على انه لا فصل بين هذه الحرمات نفيا واثباتا فمتى ثبت
في جانب المرأة لعدم انقطاع النسبة عنها شرعا ثبت في جانب الرجل ايضا ضرورة
عدم الفصل كذا قيل وصار هذا اي صيرورة الزنا سببا لهذه الحرمة باعتبار
قيامه مقام الولد مثل قولنا في الغصب انه من اسباب الملك للمغصوب للغاصب
مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان
بطريق الجبر وانه يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك
الى الغاصب باعتبار ان البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان وشرط الشيء
تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصالة
كسببية البيع للملك ثبت بشروط الاصل اي ثبت كون الغصب سببا للملك بالشرائط
التي ثبت بها الاصل وهو وجوب الضمان لا بالشروط نفسه والاصل مشروع لا عدوان
فيه كالبيع فلم يلتفت بعد الى صفة العدوان في التبع كان التيمم ثبت بشروط الاصل
وهو وجوب التوضي خلفا عنه ولم يلتفت الى كونه تلويثا في نفسه قال شمس
الائمة انما لا يثبت بالمغصوب حكم الملك كما يثبت بالبيع وانما يثبت الملك به شرطا للضمان
الذي هو حكم الغصب وذلك الضمان حكم مشروع كالبيع وكون الاصل مشروعا
يقتضي ان يكون شرطه مشروعا وقوله وكان هذا الاصل لا آخر جواب عما
يقال لما اقيم الوطي الحرام مقام الولد في اثبات حرمة المصاهرة وما اقيم مقامه في
اثبات النسب حتى يثبت النسب بالزنا بوجه مع ان النسب يحتاط في اثباته كما
يحتاط في اثبات حرمة المصاهرة فقال هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام
المسبب اصل متفق عليه فما بني على الاحتياط من الحرمات مثل اقامة النكاح
مقام الوطي في اثبات حرمة المصاهرة واستحداث الملك مقام الشغل في وجوب
الاستبراء والنوم مقام الحدث في انتقاض الطهارة المتضمن لحرمة اداء الصلوة
وذلك لان الشارع لما نهى عن الريبة كما نهى عن الربوا علمنا ان الشبهة ملحقة بالحقيقة
في محل الاحتياط واما النسب فما بني على مثله من الاحتياط لانه تعالى لا يدعوهم

لا بائهم والبنوة قطع النسب عن الزاني بقوله ع الولد للفراش وللعاهر الحجر فنعلم انه ليس بتطهير جانب فيه في
الاحتياط فوجب قطعه اي قطع النسب عن الواطي عند لزوم الاشتباه وذلك في الزنا
لان المراة ربما تزني بغير واحد من الرجال وربما كانت ذات زوج مع ذلك فلو اعتبر
نفس الوطي في اثبات النسب لاشتبهت الانساب وضاع النسل وفيه من الفساد
ما لا يخفى فقطع الشرع النسب عن الزاني فلم يثبت الا بالفراش ابقاء للحكم الاصلي الا انه اثبت
بالوطي الحلال وهو الوطي بملك اليمين فكيف يثبت بالحرام المحض ولا يلزم على هذا اي على
ما ذكرنا ان الواطي والموطوءة يصيران بمنزلة شخص واحد بواسطة الولد ويتعدى
الحرمة من كل جانب الى الاخر حتى صار اباؤه وابناؤه كاباءها وابناءها وعلى العكس
لزم منه الحرمة اي الحرمة الثابتة بالبعضية بين الرجل والمراة لا يتعدى الى الاخوة والاخوات
حتى لم تصر اخت الواطي كاخت المراة ولا اخت المراة كاخت الواطي في الحرمة ونحوهم كالاعمام
والعمات والاخوال والخالات لان التعليل لا يعارض بتغيير الاصول وهو استثناء
للتعميم يعني اثر التعليل في اثبات الحكم في الفرع لا في تغيير الحكم الثابت في الاصل
والنص انما ورد بالحرمة في الاصل منتصرة على الاباء والابناء والامهات والبنات
فلو اثبت الحرمة في المحل ممتدة الى الاخوة والاخوات ونحوهم او في الفرع ممتدة اليهم
لكان التعليل مغيرا لحكم النص في الاصل او في الفرع وكلاهما باطل او المعنى ان حرمة الاخوة
والاخوات ونحوهم ثبتت في الاصل [illegible] موقتة بالنكاح بقوله تعالى وان تجمعوا
بين الاختين وقوله ع م لا تنكح المراة على عمتها الحديث فلو ثبتت بالوطي الحرام
لصارت مؤبدة في الفرع اذ لا نكاح ههنا يتوقت الحرمة به فكان هذا التعليل
مغيرا لحكم النص في الفرع ولا عمل للتعليل في تغيير الاصول اي احكامها بوجه والاول
ارجح ومثل هذا التعدي [illegible] ما ليس بنظير للاصل مما تكثر امثلته كتعدية
الكفارة من جماع الاهل في رمضان الى جماع الميتة والبهيمة وتعدية ايجاب
الحد من الزنا الى اللواطة بالتعليل وتعدية ايجاب الحد من شرب الخمر الى سائر
النبيذ بعلة الخامرية لان البهيمة او الميتة ليست بمثل المنصوص عليه في اقتضاء
الشهوة الذي يتعلق الكفارة به وكذا اللواطة ليست بمثل الزنا في الحاجة
الى الزاجر لما مر وكذا النبيذ ليس بنظير الخمر في الاحتياج الى شرع الحد لعدم
استدعاء قليله الى كثيره بخلاف الخمر وان النص فيه التعليل بعده
للحكم ليلا مر صح فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص
الوارد في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله ومن
تابعه من المتاخرين وعند الشافعي ان كان على خلاف النص الوارد في الفرع كان باطلا

وان

وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا
لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجبه وان كان مثبتا للزيادة كان النص عنها ساكتا فيكون
بيانا والكلام وان كان ظاهرا فهو محتمل لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان
ولكنه المختار خلافه موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم
في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم الثابت
بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلول الى العلة وان كان
مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا
لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتعرض لها النص بمنزلة النسخ
والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ثابتا بالنص وبعد الزيادة تصير بعضه وقد بينا
ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأي واختار مشايخ سمرقند على ما يشير كلام صاحب الميزان

جواز التعليل على موافقة النص في الفرع

ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تاكيد النص
على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة
وتاكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بايات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد
وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنصوص والمعقول في حكم واحد وصرحوا بان هذا الحكم ثابت
بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فيكون ذلك اجماعا منهم على جواز
ذلك ولو صح ان الحديث العرض بحيث قوله ان كان موافقا بالكتاب بقوله عم اذا روى
لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه مع انه لا فائدة
في قوله الا انه تاكيد دليل الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لابطال القائل
وهذا بخلاف التعليل بعلة قاصرة حيث لا يجوز لفائدة التاكيد الحاصل به لانه يستفاد
من النص الذي ثبت الحكم به وتاكيد الشيء الحاصل بما استفاد من عين ما استفاد من نفسه
الاخرى او معنى التاكيد ههنا انه لولا النص لثبت الحكم به وفي العلة القاصرة لولا النص لم يثبت الحكم
بها اصلا لانها استفادت من النص فينعدم بعدمه لاستحالة ثبوت ان التعليل بعلة قاصرة خال
عن الفائدة بخلاف ما نحن فيه ومثال ذلك اي مثال تعدي الحكم الى ما فيه نص على وجه يوجب
ابطاله او تغييره قول الشافعي ره في كفارة القتل واليمين الغموس اي ايجابه الكفارة فيهما اعتبارا
بالقتل الخطا واليمين المنعقدة فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية وذلك اكمل في العمد
والغموس وهذا تعليل على خلاف النص الوارد فيهما وهو قوله ع م خمس من الكبائر
لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق وكذا قوله ع م ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم فيقتضي ان يكون جهنم كل جزائه فايجاب الكفارة معه كان زيادة على النص
بالرأي وشرط الايمان في مصرف الصدقات شرطه الشافعي في الكفارة اعتبارا بالايمان في مصرف

الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر اعتباراً بمصرف الزكوة فان الايمان شرط فيه بالاجماع وذلك نصوص الكفارات وصدقة الفطر عن عتقه بالايمان فلم يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل كما لا يجوز ابطال المستدرك وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الا يدل على جواز صرفها الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفاً وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عم لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم ومثل شرط التمليك في طعام الكفارات فان في شرط التمليك فيه يكون تعيينا للنص الوارد فيه بالتعليل فيكون باطلاً وشرط الايمان في رقبة اليمين والظهار اي اشتراط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار اعتباراً بكفارة القتل فسداً ايضا لان اطلاق النص الوارد في الفرع وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة كما يقتضيها بالمؤمنة فيكون تعيين الموجب هذا النص بالرأي فان تعيين المطلق يعتبر كاطلاق المقيد هذا اي ما ذكرنا من التعليل في هذه الامثلة كله اي كل نوع تعدية لحكم ما فيه نص بتغييره بالتعليل وفي اليمين الغموس تعدية الى ما فيه نص بالابطال **قوله** واما الشرط الرابع اي اشتراط الشرط الرابع وهو ان يبقى حكم النص اي النص المعلل على ما كان قبل التعليل فان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير لحكم النص في الاصل اي المنصوص عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع كالامثلة المذكورة في قوله وانما لم يصح ومعنى قوله كما ابطلناه في الفرع والضمير في نفسه راجع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه لان تغيير حكم النص المعلل نفسه باطل بالرأي كما ان تغيير حكم نص اصل في الفرع باطل على ما بيّنا في ظهار الذمي والسلم الحال وجريان الربوا فيما لا يعيار وذلك اي تغيير حكم الاصل فيما قاله الشافعي على ما قلت اي في باب الوقوف على احكام النظم او في بيان الشرط الثالث ومثل قوله اي قول الشافعي في حد القذف انه لا يبطل الشهادة حتى لو تاب كان مقبول الشهادة لانه محدود في كبيرة فيقبل شهادته بعد التوبة قياساً على المحدود في سائر الجرائم كالزنى وشرب الخمر وهذا اي قوله ان حد القذف لا يبطل الشهادة تغيير لحكم النص لان النص الوارد في حد القذف يوجب ان يكون حكم القذف ابطال الشهادة على سبيل التأبيد جزاء لهذا لوصف الائمة وهو نصه كذا انه ابداً اسم ظاهر وقد انطلق الى ابطال الشهادة في هذا الحكم بجعل بعض الحد جزاء الا ان الوقت من الابد بعضه يعني الزمان قبل التوبة وقبلها بعد التوبة والنص يقتضي رد شهادته في كلا الحالين فيكون اقتصار عدم القبول على ما قبل التوبة جعل بعض الحد جزاء لان الوقت اي الابد المعين

وهو الزمان الذي قبل التوبة من الابد بعضه فيكون هذا تغييراً لموجب النص وهذا النقل بعض الكلام انما يستقيم اذا جعل الشافعي رد الشهادة قبل التوبة من الحد وليس من مذهبه ذلك بل الشهادة مردودة عنده قبل التوبة للفسق فالاولى ما قال شمس الائمة ان القذف ساقط الشهادة بالنص ابدا عنده رحمه الله يكون ذلك متمماً لحده وبعد التعليل يتغير هذا الحكم فان الجلد قبل هذا التعليل كان بعض الحد حتى وبعد لا يكون تمام الحد فيكون تغييراً على نحو ما قلنا في التغريب ان الجلد اذا لم ينضم اليه التغريب يكون حداً كاملاً واذا انضم اليه يكون بعض الحد وانما ثبت الرد بنفس القذف بعني انه ثبت ان حد رد شهادة القاذف بنفس القذف تغيير لموجب النص فانه تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً رتب الرد على القذف وعدم الاتيان باربعة شهداء كما رتب الجلد عليهما والعجز انما يثبت بمضي زمن فاثبات الرد بدون مدة العجز يكون تغييراً لموجب النص كاثبات الجلد بدون اعتبار العجز وزاد النفي على الجلد في زنا البكر بعلة انه صالح للمنع من الزنا كالجلد وهو تغيير لان الله تعالى جعل الجلد كل الحد بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اذ الفاء تدخل على الاجزية والجزاء اسم للكافي فمتى زيد عليه النفي لا يكون بنفسه كافياً فيكون تغييراً للنص ثم انه ان زاد النفي الحقيقة بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لا بالقياس الا ان الشيخ الحق الجواز بالتعليل لجواز بخبر الواحد لانه لا يصلح معارضاً للكتاب كالقياس فاورده الشيخ في هذه الامثلة على سبيل الاستطراد وجعل الفسق مبطلاً للشهادة حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق ولو قضى القاضي بشهادة الفاسق لا ينفذ قضاؤه عنده اعتباراً بالعبد والصبي والولاية حتى انه لم يجعل للفاسق ولاية تزويج بنته في احد قوليه لان الفسق نقص يؤثر في الشهادة فيمنع ولاية الانكاح كالرق وهو تغيير لحكم النص لان الحكم الثابت بالنص في حق الفاسق التثبت والتوقف في خبره لا الابطال وبعدما تعدى حكم البطلان فيه لا يبقى التوقف فكم حكم النص بعد التعليل لا يبقى على ما كان من قبل واعلم ان الامثلة المذكورة في هذا الفصل ليست بملائمة لان جميع هذه الامثلة حصل تغيير حكم النص في الفرع لا تغيير حكم النص المعلل المقيس عليه وهو الكفر وفي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لم يتغير حكم المقيس عليه ايضا وكذا البواقي فالنظير الملائم ما ذكر في المبسوط في باب جزاء الصيد ان الشافعي يقول في الخنزير السباع التي لا يؤكل لحمها الخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي عم انما استثنى الخمس لان من طبعهن الابتداء بالاذى فكل ما يكون من طبعه الابتداء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل

باطل الا انا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الاول اخرج المستثنى من ان يكون محصورا لعدد للجنس
فكان تغيير الحكم النص المعلل بالتعليل وما ذكر المصنف في شرح الجامع الصغير من اشتراط
الخيار فوق ثلاثة ايام يجوز عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخيار للنظر والناس يتفاوتون
في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رايهم وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا التعليل
باطل لانه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلاثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص مع ان هذه مدة
تامة صالحة لاستيفاء النظر ودفع الغبن فاذا زاد في المدة ازداد الخطر مع قلة الحاجة الى
النظر وذكر الشيخ في بيوع الجامع الصغير ايضا ان عبد الآبق تعالى رجل ان عبد آبق فقال
لهذا فلان فبعنيه وصدقه فلان فباعه فالبيع باطل لان النهي عن بيع الابق وان كان معللا
بالعجز عن التسليم الا انا لو جوزنا بيعه باعتبار انه مقدور التسليم لكان التعليل مبطلا
للنص لان هذا العبد ابق في حق المتعاقدين في الحكم المنصوص عليه ثابت بالنص لا بمعناه
ورايت في بعض نسخ اصول الفقه لان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت
كما قال مالك من هذا القبيل لانه يقتضي عدم الحكم في الملح ثم ذكر الشيخ النقوض الواردة
على هذا الاصل مع اجوبتها فقال وقالوا انكم فيما انتم عديتم حكم النص بالتعليل مسائل
تعدو فغيرتم فيها اي اتيتم منها ان نص الربوا يعم القليل والكثير وهو قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام يعني هذا النص لا يفصل بين القليل والكثير فوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال
كما يوجبها في الكثير الذي يكال وهو ما يدخل تحت الكيل والجنس وعلتم الحرمة بصفة الكيل
ليس النص متناولا للقليل لانه ليس بمكيل فكان تغييرا لموجبه بالتعليل العدي لحكمه
وهو معنى قوله فخصصتم منها اي من الحنطة اذ المراد من الطعام الحنطة ودقيقها
في العرف العام وهو ما لم يدخل الكيل بالتعليل والاصح لقولكم لان الاستثناء يكون
من جنس المستثنى منه وانه يستثني لمكيل لان المراد من التساوي هو المساواة
في الكيل لان المستثنى منه هو الكيل الى المستثنى منه الطعام بالطعام الا صاعا كان
الجنس واحدا الا انه فصل حرمة بيع الطعام بالطعام الا ان يوجد المخلص وهو
الا في حال المساواة فكان فاد بيع الكلمة يحسنه حرام كذلك ما لم يتبين وجه قوله
ان المستثنى بيع طعام بطعام اذا تساويا وبالكيل التساوي يعرف بالمعيار لا بما سواه
من المقدار كذا في الاسرار ومنها ان النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها
وتعلقها بالفقراء الا انهم عم اوجب الصرف للفقراء بمحله وفي بيانه عم بقوله
في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة وامثالها فصار ذلك الحق مع المذكور كانه قال
الحق للفقير وصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها لما ان المذكور الشاة
للتنبيه وانتم ابطلتم ان اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية و

نعم

والمستثنى الطعام بالطعام

نعم موجب النص تعدية الحكم لازالة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل
بحيث لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسعه تركها الى غيرها وهو القيمة فكان
هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار الى الثوب بالتعليل وقيل تعليل الركوع والسجود بعلة
الخضوع على التعدية الى محل اخر وهو اقامة الخد مقام الجبهة او اقامة الركوع مقام
السجود والحق المستحق مراعى بصورته ومعناه يعني فما استحق الفقير على صاحب
المال الشاة بالنص والحق المستحق لرعاية صورته ومعناه كما في ساير حقوق العباد فابطال
القياس ابطال الحق عن الصورة او المعنى كان باطلا لانه موضوع لتعدية حكم الشرع
لا لنقل الحق من محل الى محل ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف المذكورين
بفتح الميم وسكون الياء تعوليه الى قوله تع انما الصدقات للفقراء ولو جعل الشرع
اوجب الزكوة الى الغير لكان احسن اضيفت الصدقات اليهم باللام وهي للتمليك
لغة فكانت هذه الاضافة للقسمة بان جعلها حقا لهم وجعلهم مستحقين للتمليك على صاحب
المال كما لو اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث
بينهم اثلاثا ويدل عليه قوله عم ~~انما الصدقات للفقراء وانه قيل~~ ان الله لم
يرض بقسمة الصدقات لملك مقرب ولا نبي مرسل حتى قسم بنفسه فوق سبع ارقعة
فمن ان الاضافة للقسمة بينهم بيوتا اي الحق الواجب مقسوم بينهم وجوبا الحصص
صنف منهم فقلتم ان حكم النص جعلها مشتركة بين الاصناف السبعة وانتم ابطلتم
الشركة وحق البتة بتجويز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل وانه
خلاف موجب النص للتعدية لحكم ومنها ان الشرع اوجب التكبير افتتاح الصلوة
بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عم مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عم للاعرابي
الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله تع ثم استقبل القبلة ثم قل
الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم عديتم هذا الحكم في
المنصوص حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم
ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس بقوله عم لتلك المراة حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه
بالماء وقد تم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب
النجس بسائر المائعات سوى الماء مثل الخل وماء الورد وغيرهما قوله
والجواب ان هذا اي ما زعمتم انا غيرنا النص بالتعليل وهم اي شيء ذهب اليه قلبكم
من غير دليل اما الاول وهو نص الربوا فلان الخصوص انما ثبت فيه بصيغة النص
لا بالتعليل وذلك اي ثبوت الخصوص بالصيغة ان المستثنى منه يعني اذا لم يكن مذكورا
انما يثبت على وفق المستثنى فيما استثني من النفي اي المنفي لان حذف المستثنى منه في النفي

جاز بيعه ان المستثنى يدل على المحذوف واذا صح حذفه وجب اثباته على وفق المستثنى تحقيقا
للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة وانما قيد بالنفي لان حذف
المستثنى منه في الاثبات لا يجوز لا يقول جاءني الا زيد لانه لو قدر فيه احد من الناس كما قدر في
البيع يكون استثناء الواحد من الواحد لان النكرة في الاثبات تخص وهو غير مستقيم بخلاف
النفي لان النكرة فيه تعم فيكون استثناء الواحد من العام ولو اضمر فيه القوم حتى صار
كانه قال جاءني القوم الا زيد لا يصح ايضا لان القوم مجهولة ولو قدر فيه اتم العام وهو
جميع الناس لم يصح ايضا لان مجيء جميع الناس عنده سوى زيد غير متصور ومتى ثبت
ان حذفه لا يصح الا في النفي كما اذا قال اي الحالف والله ما في الجامع او كان في الدار الا زيد يعتبر
ان يكون المستثنى منه بني ادم اي ان كان في الدار احد من بني ادم فكذا حتى لو كان فيها
صبي او امراة تحنث ولو كان فيها دابة او متاع لا يحنث لان الدابة او العرض لا يجانس
المستثنى فلا يدخل تحت النفي ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان اي الحيوان
الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها انسان او شاة حنث ولو كان فيها متاع لم
يحنث ولو قال الا متاع اي ثوب فان المتاع في اللغة اسم لما يتمتع به وفي العرف صار
عبارة عن الثوب كما ذكر في بعض الحواشي وصرح شمس الائمة بذكر لفظ الثوب حالي
ولو كان قال الا ثوب وهكذا في الجامع ايضا كان المستثنى منه كل شيء اي كل شيء يقصد بالسكنى
والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء من الثوب مما يقصد امساكه
في الدور يحنث وان كان فيها شيء من حشرات البيوت مثل الفارة والحية والعقرب
لا يحنث استحسانا لان كل عاقل يعلم ان الحالف لم يقصد نفي هذه الاشياء بيمينه
عن الدار فيثبت ان المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر على وفق المستثنى وههنا استثنى الحال
بترك الاسوار بسواء اذ المراد منه حال ايتاء وههنا في الكلام والمذكور في صدر الكلام
هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز
بان يجعل الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع على ما دل
ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها بل على ما
تضمن اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدره اي صدر الكلام بهذه الدلالة
اي بدلالة استثناء الحال كما في قوله تعالى الا ان يحاط بكم اي لا تاتوني به في شيء من احوال
الا على حالة الركوب وكما في التنزيل ولا ياتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا ياتونها
في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم اي لا تدخلوها
في حال من الاحوال الا حالة الاذن وهو اي عموم الاحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة
اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما يشير الاستثناء ولن يستقيم

الاحوال

الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل
عبارة عن فضل احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة
فكان اخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التعليل بالنص اي حاصلا
بالنص يعني حصل تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالته مصاحبا
للتعليل اي موافقا له وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر صار والتقدير فصار التغيير
الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل
بدلالة الاستثناء في هذا النص فان الاستثناء دل على ان القليل ليس بمراد عن هذا الكلام
وتعليلنا بالكيل يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل للربوا فتوافقا الا ان التغيير حصل بالنص
على ما زعمت وباقي الكلام مذكور في فصل الاستثناء قوله واما الزكوة فليس
فيها حق واجب للفقير يتغير بالتعليل اي بما ابطلنا بالتعليل حقا مستحقا للفقير لان
الزكوة ليست بحق للفقير واعلم ان لمشايخنا في جواب هذه المسئلة طريقين احدهما
انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه
في ماليتها فان النبي عم جعل الشاة ظرفا للمالية بقوله في خمس من الابل شاة وعينها لا توجد
في الابل وانما توجد فيها مالية الشاة فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض
الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير عن صورة الشاة
الا ترى انه لو ادى واحدا منها جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي ان
لا يجوز كما لو ادى عن خمسة دراهم خمسة دنانير على اصل الخصم والثاني واليه مال
الشيخ واكثر المحققين من اصحابنا انه لا حق للفقير في الزكوة يتغير بالتعليل اذ لو كان
لهم فيها حق لما حل وطء الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية
المشتركة ولما حل اكل طعام وجبت فيه الزكوة قبل ادائها ولما جاز تصرف المالك
في مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة عبادة خالصة اصلية من
اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن واليه
اشار النبي عم بقوله بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء
الزكوة الحديث ولهذا لا تتادى بدون النية ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدي
الى الاشتراك وهو ينفي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير ثبت ان
الواجب لله تعالى على الخلوص بحق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل وذلك انه تعالى وعد
ارزاق العباد بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب لنفسه حقا
في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا الحق الواجب
عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله وهو معنى قوله ثم امرنا بانجاز العدة

من ذلك المسمى وهو حق الفقراء مطلق المال لانه مال معين لان حوائجهم مختلفة
كثيرة لا تندفع الا بمطلق المال فلما امر الله الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان حقهم
مطلق المال دل ذلك على اذنه بالاستبدال حقه ضرورة كالسلطان يجيز احد بعطاء من
الخاين وهي العطية الراتبة بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بان ينجز تلك المواعيد
من مال معين لم يبق له ان يكون اذنا باستبدال بمثل المال المعين الذي في يد هذا المامور ضرورة
وكمن اودع عينا عند اخر ثم امره بقضاء الدين عنها بصيرورة آمرًا بالبيع وقضاء الدين
عن ثمنها فكذا الامر ههنا فيتبين ان استبدال الجزء عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر
بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فان قيل
فيما ذكرت من المثال الاستبدال الى الفقير ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة
من المال المعين ولا قضاء الدين من العين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق
الموعود من عين الشاة الا ترى انه لو ادى الشاة يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة
الغير مقامها قلنا انما سلمنا ذلك فيه اذا ادى عين الشاة لانها اذا ادى قيمتها جاز ذلك
درجة اخرى فنقول اذا ادى عين الشاة الى الفقير قابضا حقه من حيث انها
مال وان قيمتها عشرة دراهم مثلا اوشى من حيث انها مال متقدر [illegible] بانها شاة
او لحم ولا اشكال انه يقبضها من حيث انها مال متقوم مطلق لانه هو الموعود
وتنصرف هي الى [illegible] حق نفسه فانه انما يقبض الله ما نصب قابضا ايا
لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا ما لا يفيد لان المطلق غير المقيد
الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله مطلقا لكنه تنصرف حق لنفسه [illegible]
الاصل في كل حقين مختلفين [illegible] واحد ان يجعل الحق الاول على وصف
الحق الثاني كمن ادى الاول بعين صاحب الثاني [illegible] على آخر كر حنطة
وعليه مائة درهم لآخر فقال للذي عليه الحنطة اد الدراهم التي علي ومالي عندك من
الحنطة فادى الدراهم الى صاحبه كان صاحب الدراهم قابض حق نفسه واستدل حق
صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء لم يكن جعله قابضا للدراهم لقبض
صاحب الدراهم فان قبضه بنفسه قبض صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق
ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد وان ابت
انه عند اداء الشاة يصير [illegible] من حيث انها شاة كانت
وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى تحرز بطريق الدلالة كان الطريقة [illegible] فصار التغيير
مجامعا للتعليل بالنص اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا الا ان التغيير حصل
بالتعليل وانما التعليل لحكم شرعي وهو ما قال لما حصل التغيير جاز الاستدلال بالنص

لا نابت في التعليل بعد ذلك فايدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب
بان جواز الاستبدال ثبت مطلقا فيتناول الاستبدال بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما
لا يصلح له والتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال
لا بما لا يصلح له كما لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا
تصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام
الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعي الى الموضع
لا نص فيه بين اولا انه احق للفقير وان التغيير حصل بمقتضى النص وبين ثانيا
ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة
لكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت الشاة صالحة
لكفاية حق الفقير حكم شرعي لنتعدى به الى ما لا نص فيه وسائر [illegible] ان كون الشاة صالحة للتسليم
الى الفقير حكم شرعي لان الشاة تقع لله ابتداء ثم تصير للفقير يعني بقوله ان الشاة الى الفقير
لله على الخلوص في ابتداء القبض كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده
ويأخذ الصدقات وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ثم تصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر غيره ان يهب لفلان عشرة على انه ضامن فوهب يصير
الموهوب له قابضا للآمر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده فيه قربة مطهرة يعني مطهرة
لنفسه عن الآثام كما قال تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وللمال من الخبث كما قال
عليه السلام ان هذه البياعات يحضرها اللغو والكذب واذا [illegible] الحلف [illegible]
البيع [illegible] عن المسبب وهو المال واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ
كالماء المستعمل على ما وصفت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني هاشم ان
الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وغسالة ايدي الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس
ولهذا كانت النار تنزل في الامم الماضية فتحرق المتقبل من الصدقات والقرابين ولم
يكن ينتفع بها احد واحلت لهذه الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت
الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص
صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والنص اوجب
للشاة او جب صلاحيتها للصرف الى الفقير ليكون ثبوت الصلاحية حكم النص
والاستبدال صلاحية الشاة للاداء الى الفقير ثبت بالنص بل كانت باصل الخلقة
لانا نقول نحن ما عللنا تلك الصلاحية بل صلاحية حدثت لعلمنا قد بطلت في الامم
المتقدمة على ما قررنا ومن ثبت بالنص فعللنا [illegible] بالتقوم يعني قلنا انما حدثت
صلاحية الصرف للشاة الى الفقير باعتبار كونها مالا متقوما لا حاجة الفقير [illegible]

باعتبار التقوم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين منها او نصف مثقال من
الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يتادى بها حق الفقير
اصلا فعللنا هذه الصلاحية بعلة التقوم وعدينا بها الى سائر الاموال للاشتراك في العلة
على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء حكم النص في المنصوص عليه على
قراره وههنا بهذه المثابة فان صلاحية الشاة لان يصرف الى حق الفقير لم يبطل بهذا التعليل
بل بقيت كما كانت قال القاضي الامام في الاسرار الزكوة وجبت عبادة لله تعالى خالصة
وما يجب لله تعالى عبادة تجب بلا شركة وما ياخذ الفقير ياخذه حقا لنفسه لا شركة
لاحد فيه فعلمت ان الشاة تتادى بها حق الله تعالى عبادة ثم حق الفقير لا بد من الفقير مع
ضرورة والتعليل لم يقع لحق الله تعالى فانه متعين فيما عين الله تعالى اذ الزكوة لا تجب الا في النصاب
بالاجماع وكذا كان بالاجماع لجواز اداء حق الفقير من غير النصاب والوجوب لله تعالى لا
يتعلق الا بالنصاب بالاجماع فعلم انهما غيران قال واذا ثبت هذا علم ضرورة
ان الواجب بالنص شاة وجب اخراجها الى الله تعالى خالصا كما في المسجد والقربان
وهي صالحة لحق الفقير لان حق الفقير لما كان على الله تعالى وحق الله على الغني لم يتصور ثبوت
ما نصبه الله تعالى حقا للفقير الا بعد مضي ورثه الله تعالى برزقه على الله تعالى متصلا فكانت الشاة قبل
نصب الله صالحة لحق الفقير ضرورة كرجل يشترى دراهم على رجل ثم نوى بها غيره فتكون
صالحة لان يقع حق الغير حين ليستوفيها فانتقت بسبب ان الحكم في الشاة التي
هي لله تعالى في حق الفقير انها صالحة لايفاء حق الفقير لانها حق له وانما تصير حقا
له بعد ما تصير لله تعالى وكونها صالحة لايفاء حق الفقير حكم شرعي لمحال النصرفات
توقف شرعا كقولنا الخمر لا تصلح محلا للبيع والخل يصلح لا يكون الصلاحية حقا للعباد
وانما ثبت لهم الحق بسبب تمسه ولما كان حكما شرعيا قبل التعليل تعدى الصلاح
الى غيرها مع القران عليها كما قبل التعليل الا انها كانت للحقيقة لله تعالى فلا جرم لا
يبطل التعليل ولم يتعد الى غير النصاب بالاجماع فان قيل التعليل ظهر باطلا لان الشاة
الصالحة للفقير هي التي وجبت لله تعالى بحق الله تعالى والتعليل لغو في حق الله تعالى فيجب
اخراج عين المسمى والنزاع فيه قلنا ان الله تعالى لما امرنا بايفاء رزق الفقير منها بالتمليك
اليه ورزقه مال مطلق دلنا على الغاء الاسم في حق الايفاء وحقهم مال مطلق ولو لا انه
ذكر الاسم تيسيرا على من وجب عليه فيده او وصل الى مائتي نصابا او من جنسه فسقط
اعتبار اسم الشاة بامر الله تعالى بايفاء الرزق لا بالتعليل فكونها حق الله تعالى مع الانتقال
التعليل على ما مر وانه مثل قوله تعالى فلا تقل لهما اف لما قام الدليل انه نهي لاكرام الا
الابوين بكف الاذى عنهما وذلك يحصل الاذى الذي يحصل بهذه الكلمة سقط اعتبار الاسم
ويست

ويست العين للاداء المطلق فصار الحاصل ان الواجب الشاة بصفتين احدهما كون الشاة
حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله
ولكن لا يتعدى للتعليل لا يتغير المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير انما ياخذ حق
الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما تعين في الشاة عينا كيف يمكنه اخذه
غيران في من العبد اعتبار انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يتغير الا انه لما ثبت
بدلالة النص ان حقه عز وجل في مطلق المال الا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت
حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعديته الصلاحية اليه بالتعليل ولو ثبت حق الله تعالى فيه اعني في غير الشاة
بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين
فلهذا ذكر الشيخ قوله وانه التعليل لحكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان شرط صرفه الى الفقير
حصل باذنه قوله ولما ثبت ان الحكم في الخصم كلام في المسلمين على حرف واحد
وهو ان الزكوة تجب حقا للفقراء ابتداء بجعل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء
~~ابتداء بجعل اللام في قوله~~ لام الملك وهذا الطلب السبع كلام في المسائل المتقدمة وفيه جواب
عن المسئلة الثالثة اي لاداء الزكاة لانه لما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق
الله لما ذكرنا لم يمكن ان يجعل اللام في قوله انما الصدقات على حقيقتها وهي التمليك كما زعم
الخصم لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقا لغيره بل يجعل على انها لام العاقبة اي يصير
المودي لهم بعاقبته كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان احدهم
من لم يكن لغرض العداوة والحزن ولكن لما ادى عاقبته الى ان صار كذلك ذكر التقطه
لها ومنه قول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى التراب ومعلوم
ان الولادة والبناء ليسا لغرض الموت والخراب ولكن لما لم يكن بد للمولود من الموت
وللبناء من الخراب صار كان الامرين وقعا لهذين الغرضين وذكر المطلع ان اللام لتقصير
جنس الصدقات على الاصناف المعدودة وانها مختصة بها لا تتجاوز الى غيرها لا لاستحقاقهم
جميعا كما تقال انما الخلافة لقريش بريد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف
الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن
مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي وميمون
بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وعليه علماؤنا رضي الله عنهم او لانه اوجب لهم
بعد ما صار صدقة يعني ولئن سلمنا انها للتمليك لا تدل ايضا على ان الصدقة تكون ملكا
للفقير قبل الاداء لان الله تعالى اوجب لهم ان اثبت لهم الملك في المال بعد ما صار صدقة
انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير فلا يكون في الاية دليل على
ان الزكوة قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفها الى الاصناف السبعة او هو دليل

حيث كان ان القصد للتعليل
انما هو لقبول النقل ذلك في عين
الا ان صدقة

اخرى كون اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب خالص حق
الله تعالى كانت اللام للعاقبة اولانه اوجب لهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاخراج الى الله تعالى
كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم صلاحية لان يصير صدقة فيكون ملكا للفقير
لا ان الملك في الحال له فيكون اللام للعاقبة في الوجهين تعذرا للعرف وجه عطف لانه
على ما تقدم وتبين انا بما ابطلنا حق السنة بالصرف الى صنف واحد لانه لاحق لهم
فيها فصار واقع هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب
خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يعطون
لذاكرهم [illegible] كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون اهلا لقبضهم لله تعالى خالصا اي
السبيل في هذا الحق الواجب لله تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة وبيانه مما ذكره القاضي
الامام ان الواجب من الزكوة حق اخراج الى الله تعالى بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لا حق لاحد
فيه وحق الفقير في رزقه على الله تعالى حال حاجته لا تعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما
امر بنفقة رحق الفقير عاليه على صاحب المال [illegible] الفقير بالاية في حق الزكوة ثم
لنا دين من الله تعالى الا ان يصير مستحقا لما وجب على الغني بعينه واذا صار هكذا
قلنا الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين لانه للزكوة بل صاروا مصارف
صالحين لصرف الزكوة اليهم كالكعبة صالحة للصلوة اليها لا ان يكون
مستحقيهم انا عللنا فقلنا انما صاروا مصارف بعدمهم وحاجتهم واستحقاقهم
الرزق لان الحاجة على امرهم [illegible] عز وجل لا يوصف احد منهم بعرف سببا شرعا
من الغرم والغربة والرق ونحوها الا ترى ان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله
لو لم يكونوا فقراء لا تحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا
من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا الواجب في شخص واحد ان لم يختلف
بان كان مكاتبا وابن السبيل ومسكينا وغازيا لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان
الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان
في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان الوجوب [illegible]
متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله هذه الاسماء
التي هي اسباب الحاجة ليدل على ان الفقير يستحق بحاجته حتى شاركه غيره
لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا
واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب كان احتاجهم تعلق الحكم بادنى
ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما قررنا ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لان
بالنص كانوا مصارف للزكوة وهم مصارف اي صالحون للصرف اليهم صرفنا اليهم ام

لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا لا بدخل الفعل [illegible]
التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة للصلوة الحق العبد
وبين ان المقصود منهم حكم ان كانوا مصارف الزكوة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز
لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف
بعلة اخرى وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان الحاجة المصروف
اليه الى الرزق فكان ذلك بناء على حد كتاب العامل اليوم يعطى لا رزقا على
الحاجة بل جزاء على حسبته في العمل للفقراء في جباية الصدقات وهذا
بخلاف مسئلة النذر لانا انما الغينا [illegible] الواجب عليه صدقة لان بها يجب
صدقة يجب الاخراج لله تعالى ثم الصرف الى الرزق حتى ان رجلا لو نذر فقال
لله علي ان اتصدق بمالي على الاصناف السبعة كان له ان يؤديها الى فقير واحد
لانه التزم بلفظ الصدقة واما الوصي فلم يثبت له ولاية التصرف بحكم انها صدقة
في حق صرفه اليهم بل ثبت الولاية على الموصي بامر التصرف في ماله بالصرف
الى حيث سماه وانما سمى للاشياء فبطل الصرف على ذلك لما تعين عن الصدقة
في حق الوصي كمن امر بالتصدق بشاة لا يحل له التصدق بغيرها وفي التزام الله
تحل له ذلك كذا في الاسرار قوله [illegible] او امر الله تعالى يراعى المعنى لان كلام الشرع
عن حكم وفوائد وليس كذلك اوامر العباد لاحتمال ان العبد بقصد الفائدة
بل يقصد الاسم لا غير وفعله قد يخلو عن فائدة فلذلك روعي في امر العباد
الاسم والمعنى جميعا قوله واما التكبير فما وجب لعينه الى اخر الاختلاف
في هذه المسئلة راجع الى ان الركن في التحريمة عين التكبير عنده فلم يجز اقامة
غيره مقامه كما قامه الخد مقام الجبهة وعندنا الركن فيها عمل اللسان على ثناء
على الله عز وجل والتكبير شرع ليحصل عمل الثناء بذكره بمنزلة الآلة للفعل
لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تخص على اعضاء مخصوصة
تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان
من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة من وجه فكان المستحق استعماله
على الحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه بعين الشرع التكبير لانه به
تحصل الثناء لا لانه هو المستحق لنفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير
الجبهة ساجدة لا ان يصل الارض [illegible] وكما ان المستحق في
التشهد ذكر كلمتي الشهادة اداء على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة
آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه

وابدالها مقامها بما بين الكلام بالفارسية والعربية وغيرها واذا استنان الواجب على اللسان في التعليل واقامة غيره التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل وانما تتبدل الكلمة والالة في تحصيل العمل لانه غير مقصودة بل لضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالسبع للجمعة وللسنة والعلم للكتابة والسكين للتضحية فلم تكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة الة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها لانها بقي صالحة بعد التعليل كما كانت وتبع استعمالها لا واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان الحد الة اخرى وهو كقوله في السبع بثلاثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر الة الجواز سعى ونحو ان نتخير بينها وبين ما في معناها وهذا بخلاف الجبهة للسجود حيث لا يقام غيرها مقامها لان الركن المستحق صيرورة الجبهة ساجدة بالارض فيصير الجبهة مستحقة حكما لان وضعها لا ينفصل عنها فلا يقوم غيرها مقامها وهذا كاجير الوحد لا يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق بالعقد منافعه ومنافعه لا تتصور الا منه فصارت نفسه بمنزلة المستحق فلم يقم غيره مقامه والاجير المشترك يستحق الاجر بعمل غيره له لان المستحق عليه تحصيل صفة في المعمول بعمله وعمله الة لا مقصود وتلك الصفة تحصل بعمل غيره له بامره فيقبل التحكم لانه مما يملك بالاستعارة والاجارة واذا صار له صارت الصفة الحاصلة له كانه عمل بنفسه فاستحق الاجر وان تبدلت الالة ولا يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان على قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها من الاذكار وهي ان المقرو في حق الاسم ويحرم على الحائض والجنب تلاوته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه الاذان انها حيث تتادى بلغة اخرى ولا بثنا كما خر لان الذكر ليس على الثناء على الله فانه لو تكلم به بالخفاء لم تحصل الثناء حاصل ولكن الواجب اعلام الناس بحضور الصلوة والاعلام انما يقع بصوت مشهور بتلك الحروف فمتى تغيرت الحروف تغير الصوت فلا يقع اعلاما وروي عن ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز ذلك والله اعلم قوله الثناء الة فعلها اي فعل اللسان واللسان بمعنى الرسالة يؤنث وبمعنى العضو لا يؤنث وفي لعل الشيخ انث الضمير بناء على ان المراد من اللسان الجارحة وذكره في قوله الة الفعل على الاصل واث ويقول ثناء مطلقا اي بما يخالف الحان الحرز الحاق بالبس بثناء محض كتكبير مثل قوله اللهم اغفر لي خطاياي الفصل بالدعاء وانما ادخلنا هذا اي لان الواجب بالنص هو التعظيم باللسان والتكبير الة فيه قوله وكذلك لستعمل الماء اي وكان التكبير ليس بواجب بعينه ليس استعمال الماء في ازالة النجاسة

ومن عمل غيره له

الحقيقية للتكبير بواجب بعينه لان من لبس الثوب النجس وقطع موضع النجاسة بالمقراض واحرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان مستعملا واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة لئلا يكون مستعملا لها عند لبسه والماء الة اي الة الازالة على ما هو بين الاسقاط والابعاد والواجب المتقدم هو التحرز عن النجاسة حالة الصلوة الا انه التحرز عنها اذا اراد الصلوة في الثوب الذي قامت به نجاسة انما يحصل بازالتها فكان الواجب في هذه الحالة الازالة والماء الة فاذا عرفنا حكمه اي حكم النص وهو ان الماء الة لا يدرك صالح الة كالخل وماء الورد وكل ما ينعصر بالعصر فلا يبقى حكم النص على ما كان فيقول شرعي لحصر ونحو حكم شرعي اي كون الماء الة صالحة للتطهير حكم شرعي ثم فسر صلاحه للتطهير فقال وهو انه لا ينجس حالة الاستعمال يعني انا اردت بكونه الة صالحة للتطهير انه لا ينجس حالة الاستعمال لانه مطهر بالقوة قبل الاستعمال فان ذلك امر حسي او طبيعي لا يصح تعليله وانما التعليل لحكم شرعي المراد وهو عدم تنجسه حالة الاستعمال والحكم في المحل وهو ثبوت الطهارة فيه هذا حكم شرعي اي الحكم الثابت بالنص عدم ثبوت صفة النجاسة في المراد وهو الماء بملاقاة النجس الحال في اللبوس وثبوت صفة الطهارة في المحل بواسطة الازالة فعديناه هذا الحكم الشرعي الى ما يطهر بالتعليل وبيانه ان الطهور في الاصل بالنص والاجماع قال الله وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور اسم لما يتطهر به كالركوب والحلوب اسم لما يركب ويحلب وانما كان طهورا لانه مزيل للنجاسة عن المحل لانه يزيل حكم النجاسة الى الطهارة شرعا بدليل ان المحل لا يطهر ما لم تزل عين النجاسة عنه واذا كان التطهير بحكم الازالة وغير الماء يشاركه في الازالة فيشاركه في حكمه وهو ان يكون طهورا مثله واذا صار طهورا سقط تنجسه عند ملاقاة النجس وثبت الطهارة في المحل بعد تحقق الازالة كما في الماء ولا يقال الماء مع كونه طهورا يتنجس بالغسل به مرارا وسقط حكم القياس حتمه بالنص ضرورة امكان التطهير ولم تصر غيره ولم يتحقق ضرورة لا تدفاعها باستعمال الماء فيبقى على اصل القياس لانا نقول لا نسلم ان الماء يتنجس بالغسل طهورا حالة الاستعمال بل بعد انفصاله عن المحل لانه متى تنجس لم يبق طهورا فان زهد الاسم لا يتحقق الا حالة الغسل اذا صفته للطهورية الا حالة الغسل فكان طهورا حالة الاستعمال بالنص لا بحكم الضرورة كحل الميتة بل ان هذه الصفة اصلية كحل الذبيحة الا ترى ان الضرورة يرتفع بمباشرة الاوديه ثم جعل ماء البحر طهورا بلا ضرورة وثبت انه طهور من غير ضرورة وثبت انه اصل فيقبل

يرده

التعليل وقد ثبت انه صار طهورا باعتبار الازالة فصار كل مزيل طهورا لهذا حتى لو
السيف اذا اصابه دم فيبس ومسح بحجر او خشبة طهر وكان ذلك طهورا لانه ازال عينه
واثره كالماء كذا في الاسرار وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في جواب هذه
الشبهة ان بعض النجاسة التي كانت مجاورة للثوب جاور الماء لا ان نجاسة الماء بالملاقاة
ما كان يتبدل في نفسه بل بالمجاورة ومن ضرورة اثبات المجاورة عن الثوب
تكرر في حق الماء عدم المجاورة في الثوب بقدره والنجاسة في نفسها متناهية فلا بد
من ان ينقطع المجاورة عن الثوب بتكرر الغسل لتناهي النجاسة ضرورة الا ان الشرع
تصرف بالحكم بعد ما هي النجاسة بازالة العين والاثر ثم امر بالثلاث فما الا بد له
ثبت لهذا القول بعدم الزوال عن المحل وعدم تناهي النجاسة مردود عقلا وان
التنجس باول الملاقاة لن يسلم عدم مانع عن ثبوت الطهارة في المحل وكذا الطهارة
في المحل كانت ثابتة باصل الخلقة ولم يثبت بالمجاور فاذا زال المجاور ظهرت الطهارة
الاصلية لا ان يثبت طهارة بالنص ابتداء **قوله** ولا يلزم لان الحدث
لا يزول بسائر المائعات وجه وروده انه لما جازت ازالة النجاسة الحقيقية الحاق
غير الماء به في كونه طهورا لعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية الالحاق بهذه العلة
ايضا لان طهورية الماء فيها باعتبار الازالة كما في النجاسة الحقيقية وقد انكرتم ذلك
فيكون مناقضة منكم فقال لا يلزم علينا ذلك لان غير الماء وهو التطهير لا يثبت
في محل الغسل الا باثبات المزال وهو المانع الحكمي من اداء الصلوة المسمى
بالحدث لتثبت بواسطة ازالته الطهارة في المحل وذلك اي المزال امر شرعي
ثبت في محل الغسل غير معقول المعنى لطهارة المحل حقيقة وشرعا اما حقيقة
فظاهر واما شرعا فلانه لو دخل يده في الاناء لا ينجس وكذا حل تناول الطعام
باليد من غير غسل الا ان الشرع اثبته عند استعمال الماء الذي لا يبالي بحيث قوله
جل ذكره ولكن يريد ليطهركم فلم يستقم اثبات هذا المزال الذي هو غير معقول
المعنى عند استعمال سائر المائعات بالقياس لانه ما ثبت غير معقول المعنى
لا يمكن تعليله للتعدية الى محل اخر مع انه لو كان معقول المعنى لا يمكن التعدية ايضا
لان سائر المائعات ليس بنظير للماء فان الماء يوجد مباحا لا يبالي باستعماله
لخسته فيكون في اثبات المزال الذي يلزم حيث بها وحرمة الانتفاع بها حرج عظيم
فلا بد لاثبات المزال فيها لا حرج في جنسه عند الاستعمال على اثباته فما فيه
حرج يمنع الالحاق فما ساو دلالة ولا قياسا اذا لم يثبت المزال في المحل عند استعمال
المائع ينبغي ان يجوز الصلوة بدون استعمال الماء لانا لا ننكر وجود المانع من اداء

الصلوة

الصلوة في المحل فانه ثابت بالاجماع ولكنا نقول انه لا يعدم الا باستعمال المائع
لان ازالته بالماء ثبت غير معقول المعنى فلا يتعدى الى المائع او نقول هو ثابت
في حق المنع عن اداء الصلوة بالاجماع ولكنه غير ثابت في حق استعمال المائع وظهور اثر طهورية
بازالته وصيرورته خبيثا باستعماله فيه واذا لم يثبت في حقه تعذر ظهور الموقوف
الطهورية على الازالة فكان استعماله وعدم استعماله سواء **قوله** ولا يلزم يعني
على هذا الجواب ان الوضوء صح مع هذا اي مع ان المزال غير معقول المعنى بغير النية
يعني لو اعتبرت جانب المزال في الوضوء وسمعت عن الحاق غير الماء به لكون المزال
غير معقول المعنى ينبغي ان يشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول
المعنى كما في التيمم فقال الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى الا بالغسل وانما حدث
المحل نجاسة غير معقول حتى صار الماء مطهرا ومزيلا له والنية من شرائط الفعل فاذا
رفع الماء طهورا بالطبع ولم يتعذر لا يحتاج الى نية التطهير لتصير مطهرا بخلاف التراب
فانه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث وانما جعله الشرع مطهرا وكساه صفة الطهورية
عند ارادة الصلوة فيشترط لطهوريته ارادة الصلوة فاذا وجدت حدثت له صفة
الطهورية فالتحق بالماء فبعد ذلك لا يحتاج الى النية كذا في شرح التقويم قال القاضي
الامام هذه مسائل لا يستقيم الكلام فيها الا بعد تمييز الاله من الركن فالركن في الاجماع
لا يقوم مقام ركن والاله تقوم مقام الاله والله اعلم بالصواب **باب**

الركن **قوله** ركن الشيء ما جعل علما على حكم النص ذكر الشيخ جانبه
الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود
للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا
فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة
لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا للحكم الشرعي في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص
عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشايخ العراق
والقاضي الامام والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في
الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ
سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في
الاصل والفرع معا وذكر بعض الاصوليين ان العلة في الاصل بمعنى الباعث وهو
ان تكون مشتملة على حكمة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم
لا بمعنى الامارة المجردة لانها اذا كانت مجرد امارة وهي مستنبطة من حكم الاصل
لزم الدور لانها من حيث كونها مستنبطة من حكم الاصل تكون متفرعة عنه ومن حيث

انها امارة مجردة ولا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم كان الحكم متنزعاً عنها وهو
دور قال ومن كون الامارة المجردة لا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم
نعلم بطلان التعليل بها لان الحكم في الاصل معرف بالنص او بالاجماع مما اشتمل عليه
النص يعني يشترط ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الجنس والكيل او بغير
صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى
لما كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا بصيغته او ضرورته وجعل الفرع
نظيرا له في حكمه بوجوده فيه لانه حكم راجع الى النص وثابت بوجوده راجع الى ما
والبار للمثبت يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز
والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن
العلة القاصرة وذكر بعض الاصوليين ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع
وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان
ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس
كما توقف على المعنى الذي هو العلة توقف على الثلاثة الباقية وذكر في الميزان ان
ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في ثبوت الحكم في الاصل شرعا وجعله مثله
في الفرع ليثبت مثل ذلك الحكم فيه بناء عليه لان القياس لما كان رد الفرع الى الاصل
لاثبات حكم الاصل فيه ولا يمكن اثبات حكم الاصل في الفرع بالحكم كنص لانه لا
يتناول الفرع لم يكن بد من ان يكون في الاصل وصف يجب به الحكم شرعا حتى
مثله في الفرع بمثل ذلك الوصف اذ لو لم يكن لا يمكن اثبات الحكم في الفرع فدل
ان الركن ما قلنا وان كان لاثبات الحكم بالقياس سوى الوصف الذي ذكرنا
شرائط لكن الحكم يضاف الى الركن عند وجود الشرائط لا اليها كالنكاح ينعقد
بالايجاب والقبول دون الشرائط فكذا ههنا قال صاحب الميزان هذا هو الصحيح
وهو قول مشايخ سمرقند وهو جائز ان يكون وصفا لازما اي المعنى الذي جعل علما
على حكم يجوز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه مثل الثمنية جعلناها علة
للزكوة في الحلي فقلنا تجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة حلال او حرام
كما تجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير المصوغ لوصف
انه ثمن باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فان الذهب والفضة
خلقا جوهري الاثمان لا يفارقهما هذا الوصف بحال الا ترى ان الربوا لما تعلق
عندنا بهذا الوصف في الحكم بعد ما صار حليا لبقاء الوصف فان قيل
الزكوة

سقط هنا

الزكوة لا تتعلق بكونه ثمنا فان الدراهم اذا استعملت حليا لم يجب فيها شيء عندي بل
لمعنى يختص بالثمن وهو انه للتجارة به وهذا وصف عارض ينفصل به من قبلها فاذا
جعل حليا فقد بطل الوصف فتسقط الزكوة المتعلقة به كما لو جعلت الثياب
علوفة قلنا الفرق بين قولنا ثمن وبين قولنا انه مال التجارة فالتجارة تكون
بالاثمان وبالثمنية تصير نصابا بالاباء ستعا لنا فثبت ان الثمنية التي بها صار
الذهب والفضة نصابا صفة لازمة بمنزلة صفة ذاته لا تزول بحال كذا في
الاسرار والطعم جعله اي الطعم في الربوا باعتبار ان الطعم ينبئ عن خطر المحل
لتعلق بقاء العالم به فلابد من اظهار الشرف في العقد بشرطين وهو المماثلة
كما قيد تملك الابضاع بشرطين الطعم وصف لازم للمطعوم كالثمنية للجوهرين
فثبت ان التعليل بمثل هذا الوصف جائز ووصفا عارضا واسما يعني كما يجوز ان
يكون ذلك المعنى وصفا لازما يجوز ان يكون وصفا عارضا ويجوز ان يكون اسما
فان النبي عم علل انتقاض الطهارة في حق المستحاضة بقوله لفاطمة بنت حبيش
توضأي وصلي فانما هو دم عرق انفجر وهو اي الدم اسم علم اي
اسم موضوع لم يستوع معنى والانفجار صفة عارضة اي الدم موجود في العرق
وليس بمنفجر فالتعليل يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار يدل على اعتبار
صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين فان قيل لا نسلم ان تعليل النبي عم كان
لانتقاض الطهارة بل لبيان وجوب الاغتسال او لنفي سقوط الصلوة فان الاشكال كان
واقعا فيهما لا في وجوب الوضوء فانه يجب بالبول الذي هو ادنى منه فكان التعليل لبيان
نفي وجوب الاغتسال عنها او لسقوط الصلوة فان كل واحد منهما متعلق بدم الرحم لا بدم العرق
قلنا قد اشكل وجوب الوضوء على امام مجتهد من ائمة المسلمين وهو مالك بن انس حيث لم يجعل
سيلان دم الاستحاضة حدثا فكيف لا يشكل على امرأة حديث عهدها بالاسلام على انا نجعل
هذا التعليل لكل ما يصلح علة له من المنظوم والمفهوم جميعا فيكون بالنص دليلا على
وجوب الوضوء من كل دم عرق سيلان اي سائل وبالحال دليلا على ان الاغتسال وسقوط
الصلوة يتعلقان بدم العرق لا بدم الرحم كذا في الاسرار ولابد من ان يكون في قوله وصفا
عارضا واسما الى انه لابد من اجتماع الامرين لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل
بكل واحد منهما منفردا صحيح ولهذا ذكر بعضهم وصف العلة منفردا بدون ذكر الاسم وقد
صرح شمس الائمة بذكر او مكان الواو فقال او انه يجوز ان يكون وصفا لازما او عارضا او
اسما او حكما الا ان النسخ ذكر الواو لان المثال المذكور لا بد لانتقاض الطهارة من الامرين
وذكر صاحب القواطع تفصيلا واصلا في هذا الفصل فقال ان الاسم اذا جعل علة فان كان

مشتق من فعل كالضارب والقاتل يجوز أن يجعل علة لأن الأفعال يجوز أن يجعل علة
في الأحكام وإن لم يكن مشتقا فإن كان علما كزيد وعمرو لا يجوز التعليل به لعدم لزومه
وجواز إبداله وإنما يوضع موضع الإشارة وليست الإشارة علة فكذا الاسم القائم
مقامها وإن كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعير والفرس فمن الأصحاب
من جوز التعليل به للرؤية ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح عندي لأن التعليل بالأسامي
شبه التعليل بالطرد وهو فاسد بخلاف الأسامي المشتقة فإن التعليل فيها بموضع الاشتقاق
لا بنفس الاسم فإن قيل ما الفرق بين التعليل باسم الربا حيث جاز
وبين التعليل باسم الخمر حيث لم يجز على ما مر بيانه قلنا لأن التعليل هناك
بمعنى الاسم لتعديه الحكم به إلى الفرع لا بمجرد الاسم فيكون تعليلا بالوصف فيصح
وقد ذكر صاحب الميزان في شرائط القياس قد يكون اسما عند بعضهم كحرمة الخمر
ثبت باسم الخمر وعلتها حتى تتعدى إلى المثلث ويسمى خمرا لوجود الاسم
وإن لم يسكر وكذا الحدود يتعلق باسم الزنا والقذف والسرقة ونحوها قال
ولكنا نقول إن عنى به أنه يتعلق بعين الاسم لا يصح لأن الاسم ثبت بوضع أرباب
اللغة ولهذا لم يسموا الخمر باسم آخر وإن عنى به المعنى القائم بالذات الذي تحقق به الاسم
وهو كون الماء من ماء العنب نيئا غلا واشتد وقذف بالزبد وذكر حينئذ يكون هذا
تعليق الحكم بالمعنى لا بالاسم وعلى هذا يعني نص الربا أو وصف الكيل والوزن لا يلزم
لأن ذلك وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس في الأماكن والأوقات
ويكون جليا أي يكون ذلك المعنى ظاهرا لا يحتاج فيه إلى زيادة تأمل مثل الطوف جعل
علة لسقوط النجاسة في الهرة وسواكن البيوت وخفيا مثل القدر والجنس
في الأشياء الستة أو المراد من الجلي المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحساني
وذكر بعضهم أن التعليل بالأوصاف الخفية الباطنة مثل تعليل ثبوت حكم هذا
البيع برضا المتعاقدين لا يجوز لأن الوصف المعلل به يعرف الحكم الشرعي الذي هو
حكم تكليفي فيجب أن يكون جليا لأن الخفي لا يعرف بالخفي والجواب أن الوصف وإن كان خفيا
لكنه يدل الشرع الظاهر عليه كدلالة الإيجاب والقبول على الرضا أو يدل على الناس
صار من الأوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به **قوله** ويجوز أن يكون حكما
أي يجوز أن يكون ما جعل علة على حكم النص حكما من الشرع فإنهم جعلوا نفس الدين
العباد في حديث الخثعمية وهو حكم وقال بعض الأصوليين لا يجوز تعليل الحكم الشرعي
لأن الحكم الذي فرض علة إن كان مقدما على الحكم الذي جعل معلولا لزم انتقاض
العلة لتخلف حكمها عنها فلا يصلح علة وكذا إن تأخر عنه لأن المتأخر لا يكون علة للمتقدم

وكذا

وكذا إن قارنه إذ ليس جعل أحدهما علة للآخر أولى من العكس احتمال أن يكون هو علة وأن
يكون غيره وهو أدنى على تقديرات ثلاث لا يكون علة ~~للآخر أولى من العكس احتمال~~
~~أن يكون هو علة~~ وعلى تقدير واحد يكون علة والغرض في الشرع للغالب لا للنادر ورد
الحكم بأنه ليس بعلة وأن شرط العلة التقدم على المعلول وتقدم أحد الحكمين على الآخر
غير معلوم فيكون شرط العلة مجهولا فلا يجوز الحكم بالعلية وذهب الجمهور منهم إلى
أن التعليل بالحكم يجوز لما ذكرنا أن الشرع علل بالحكم في حديث الخثعمية حيث قال أرأيت لو
كان على أبيك دين والدين عبارة عن ثابت في الذمة وذلك هو الوجوب وإنه حكم وقال في حديث
القبلة للصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك وقال في حرمة الصدقة على بني
هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه وفي إتيان الرجل أهله أرأيت
لو وضعه في حرام كان يأثم وهذا تعليل بالحكم ولأن العلة إن جعلت بمعنى الأمارة المعرفة
فلا امتناع في أن يجعل الشارع حكما علما لحكم آخر بأن يقول إذا حرمت كذا فاعلموا أني حرمت
كذا وإذا أوجبت كذا فاعلموا أني حرمت كذا وإن جعلت بمعنى الباعث فلا امتناع أيضا
في أن يكون ترتب أحد الحكمين على الآخر مستلزما حصول مصلحة لا تحصل من أحدهما
بانفراده فثبت أن التعليل بالحكم جائز وخرج بما ذكرنا الجواب عن كلامهم لأنا لا نسلم
انتقاض العلة على تقدير التقديم لأن الحكم لم يكن علة بذاته بل بجعل الشارع إياه علة بعد أن
الحكم الآخر ولا نسلم أيضا عدم صلاحيته للعلية على تقدير التأخير لأن العلة بمعنى
المعرف والمتأخر يصلح معرفا للمتقدم ولا على تقدير المقارنة لأن الكلام مفروض
فيما إذا كان أحد الحكمين مناسبا للحكم الآخر دون العكس ولا نسلم أيضا
أن التقدم شرط العلية على ما يأتي بيانه في موضعه إن شاء الله عز وجل وقولنا في المدبر إنه
مملوك تعلق عتقه بموت المولى فلا يجوز بيعه كأم الولد من قبيل التعليل بالحكم
لأن التعليق حكم ثابت بالتعليق **وقوله** مطلق موت المولى احتراز عن المدبر
المقيد فإن بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود الشرط مثل أن يقول إن مت في مرضي هذا أو
غائبا أو قال أنت حر بعد موتي أو قال إن مت من مرضي هذا أو من المرض الفلاني
فأنت حر بعد موتي **قوله** ويجوز أن يكون معناه أن ما جعل علما على حكم
النص فردا أي وصفا فردا وهو بلا خلاف ويجوز أن يكون عددا من الأوصاف
ومعناه أنه لا يثبت الحكم إلا من اجتماع تلك الأوصاف حتى لو كان كل وصف يعمل
في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف فإن كل واحد مستقل
في إثبات حكم الحدث وكاجتماع القتل العمد والردة في شخص واحد فإن كل واحد
مستقل في إثبات حكم مستبد في إيجاب القتل لا يكون ذلك مما نحن بصدده وهو

مطلب

خلاف معروف من اهمال الاصول على ما عرف في موضعه ثم التعليل بعدد من الاوصاف جائز
عند الجمهور لان ما يثبت به علية الوصف الواحد يثبت به علية الاوصاف المتعددة اذ لا
يمتنع ان يكون الهيئة الاجتماعية من الاوصاف المتعددة علة بما يقوم الدليل على طريق
التعليل بها من تاثير او مناسبة او احالة او غيرها من مسالك العلة وقد ذهب بعض
الاصوليين منهم ابو الحسن الاشعري وبعض المعتزلة الى ان التعليل لا يجوز الا بكون
الا بوصف واحد لا تركيب فيه لان تركيب العلة لو صح لكانت العلية صفة زائدة
على مجموع الاوصاف لانا نعقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول غير
المعلوم وبعد ما ثبت انها زائدة فاما ان يقال حصلت تلك الصفة بتمامها لكل واحد
من تلك الاوصاف وحينئذ يلزم ان يكون كل وصف علة لا ان يكون المجموع علة وهو خلاف
الفرض واما ان يقال حصلت تلك الصفة للمجموع وحينئذ يلزم ان يلزم ان يثبت
لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك الصفة وهو فاسد لان انقسام الصفة
العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وربع محال والجواب عنه انه لا امتناع
في حصول الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه
من حيث هو مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم منتقض بالخبر المتعدد من الالفاظ
والحروف فانه خبرا وتستحيل انقسام ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا
زائد عليه ثم اما ان يقوم كونه خبرا بكل او بمجموع الحروف ويلزم منه انقسام
المعنى الى اخر ما ذكرتم والتحقيق فيه ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان
الشارع قضى بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس
ذلك صفة لها فضلا عن كونه صفة زائدة ليلزم ما ذكرتم **قوله** كما في الربوا يجوز
ان يكون متعلقا بقوله عددا فان حرمة الربوا متعلقة بوصفين وهما القدر
والجنس ويجوز ان يكون متعلقا بالجميع فان حرمة ربوا النسيئة متعلقة
بوصف واحد وهو الجنس او القدر عندنا وحرمة ربوا الفضل متعلقة بوصفين
كما قلنا فيكون الربوا مثالا للفرد والعدد جميعا والتعليل بالاوصاف
مثل تعليلهم نجاسة سور السباع بان السبع حيوان محرم الاكل لا للكرامة
والابتلاء في سوره فيكون سؤره نجسا كسور الخنزير بخلاف الكلب والتعليل وجوب
القصاص بالقتل بالمحدد الجارح بانه قتل عمد عدوان محض فيكون موجبا
للقصاص كالقتل بالسيف ثم من جوز التعليل بالاوصاف
لم يقتصر على عدد الا ما نقل عن ابي اسحاق الشيرازي انه قال لا يجوز ان يزيد الاوصاف
على سبعة ووجهه ان اقصى ما يتوقف عليه الحكم محله ومعنى يقتضيه اما مطلقا او مشروطا

بوجود

بوجود شرط او عدم مانع وقد يتعلق المعنى المقتضي بالفاعل فيعتبر اهليته واقصاها
العقل والبلوغ ثم قد لا يستقل بنفسه الشخص الواحد كصيغ المعاوضات فيحتاج
الى الغير فيكون مجموع ما يتوقف عليه الحكم ايجابا وقبولا صدرا من العاقل البالغ في
المحل مع قران الشرط وانتفاء المانع وهي سبعة وكل ما زاد على ذلك فهو تفاصيل
هذه الكلية يمكن رده اليها ولما لم يخل هذا عن تكلف كما ترى اعرض عنه العامة ولم يقتصروا
على عدد **قوله** ويجوز في النص بعض يجوز ان يكون ذلك المعنى مذكورا في النص
او يجوز ان لا يكون ذلك المعنى ثابتا في المنصوص عليه كالتعليل بالطوف في الهرة فانه
مذكور في النص او يجوز ان يكون المعنى ثابتا في المنصوص عليه كالتعليل بالطواف في الهرة
فانه مذكور في النص وهو قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم او هو ثابت في المنصوص
عليه وهو الهرة وكذا التعليل بالقدر في الاشياء الستة فانه مذكور في النص وهو قوله عم كيلا
بكيل وزنا بوزن او ثابت في المنصوص عليه وهو الاشياء الستة ومنها الاشكال اي
جواز التعليل بوصف في النص غير مشكل لان النص هو الذي يعلل والتعليل بوصف
فيه يكون صحيحا لا محالة ويجوز في غيره اذا كان ثابتا به يعني يجوز ان لا يكون ذلك المعنى
ثابتا بصريح النص او لا يكون ثابتا في المحل المنصوص عليه بل يكون في غيره ولكنه من ضرورته
مثل تعليل جواز السلم باعدام العاقد وبفقره واحتياجه وليس ذلك في النص
لان الاعدام معنى في العاقد لا في السلم لكنه ثابت به اي بالنص يعني لان وجود السلم
المنصوص عليه يقتضي عاقدا والاعدام صفته فكان ثابتا باقتضائه فيكون بمنزلة الثابت
بعين النص وعلى ان في عدم جواز نكاح الامة على الحرة الثابت بقوله عم لا تنكح الامة
على الحرة بانه اي نكاح الامة ارقاق جزء منه وهو الولد مع الغنية عنه فلا يجوز وعلى ان
الى نكاح الامة مع طول الحرة وليس في النص فان قوله عم لا تنكح الامة على الحرة لا يدل
على هذا المعنى بصريحه ولكنه ثابت به فان ذكر النكاح يقتضي ناكحا ان ذكر السلم يقتضي
عاقدا والارقاق صفته فكان ثابتا بمقتضى النص وذكر في الميزان انهم اختلفوا
في اشتراط كون الوصف قائما بمحل الحكم فعند مشايخ العراق هو شرط استدلالا
بالعلل العقلية كالحركة علة لصيرورة الذات متحركا ويستحيل ان يكون الحركة في محل
علة لصيرورة ذات اخرى متحركة فكذا في العلل الشرعية ومشايخنا قالوا انه ليس
بشرط بل يجوز ان يكون ذكر الوصف في غير محل الحكم فان البيع والنكاح والطلاق
ونحوها علل لثبوت الاحكام في المحال وهي عبارات قائمة بالعاقدين وكذا كون
الشخص معدما محتاجا علة جواز السلم والاجارة وهذا الوصف قائم بالعاقد
لا بمحل الحكم فالسبب ان لا يكون وجوده شرطا في محل الحكم لان علل الشرع امارات

ودلالات على الاحكام وقيام الدليل بالمدلول ليس بشرط لصحة الدليل كالعالم دليل
وجود الصانع ولهذا قلنا ان السحر علة لتغير المسحور وكذا العين علة لتغير الشي
الذي اصابته العين وان لم يوجد الاتصال وانما اختص العلم بهذا الشرط عند المعتزلة
ولهذا انكروا السحر والعين لعدم الاتصال بمحل الحكم والله اعلم قوله وانما
استربت هذه الوجوه بغير الوجوه التي ذكرها من قوله وهو جائز ان يكون وصفا
لازما الى قوله وبحوز في غيره اذا كان ثابتا في صحة التعليل بها لان الدليل الذي يثبت
به كون الوصف حجة ويعرف به كونه علة هو الاثر على ما سبق ذكره اي الاثر الموجب للفصل
من هذه الوجوه لجواز ظهور الاثر في كل واحد منها فمن ظهر له شي منها اثر في الحكم فقام الدليل
على كونه حجة وجب اضافة الحكم اليه الا ترى ان كل اوصاف النص بمجانسة الحكم لا
يكون علة لانه لا اثر لكثير من الاوصاف في الحكم فان المعلوم انه لا مدخل لوصف الاعرابي
المذكور في قوله عم يجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان المعلوم انه لا
مدخل لوصف الاعرابي المذكور في قوله عم التركي والهندي فيه سواء ولا لمعنى
الحرية فان الكفارة تجب على العبد ولا لنوع الاهل فانها تجب بالزنا وبوطي الامة ولا
للصوم المعين من الشهر المعين الذي هو فيه فان سائر الايام من ذلك الشهر وسائر
شهور رمضان في وجوب الكفارة سواء وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل
على ما ذكرنا ونحوه ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم بالاتفاق فعرفنا ان التعليل
بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى
لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك فاسد على ما مر وكما اتفقوا
على عدم جواز التعليل بالجمع اتفقوا على عدم جواز التعليل بكل وصف لما ثبت انه
لا اثر لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى ان الحنطة تشتمل على انها مكيلة مطعومة
مقتاتة مدخرة حب جسم شي ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة
لحكم الربا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز
للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل وان ادعاه وصفا من الاوصاف
بانه علة لمنزلة دعواه الحكم فكما لا يسمع منه دعوى الحكم بلا دليل لا يسمع
لا يسمع دعوى كون الوصف علة بلا دليل وذكر بعض الجدليين انه لا حاجة الى
اقامة الدليل على صحة العلة ولكن للمعترض ان يبطل المعنى الذي ذكره المعلل
ان كان عنده مبطلا فان عجز عنه لزمه الانقياد وهو فاسد لما قلنا ان المعلل
مدع ولا يكون له بد من اقامة البينة على دعواه لئلا يكون متحكما على الشرع فان
قيل عجز القايل عن الاعتراض واستيفاء المفسد هو الدليل على صحة العلة

هو الدليل على صحة العلة قلنا من ابن ثبت ان العجز عن الاعتراض يدل على صحة العلة
وان السائل مسترشد بطلب دليل العلة لينقاد لتحقيقها ويمكن على العلل اقامة الدليل
وكيف يمكن جعل انتفاء المفسد دليل الصحة مع امكان تقليبه لان السائل يقول الدليل على عدم
الصحيح دليل فساده يوضحه ان المدعي لو قال للمدعى عليه عجزك عن الاعتراض على
دعواي وعن نقضها دليل على صحتها فلا حاجة الى اقامة البينة او قال المدعى عليه للمدعي
عجزك عن اقامة البينة دليل على اني محق كان ذلك باطلا ولا يسقط بهذا اقامة البينة
عن المدعي ولا اليمين على المدعى عليه فكذا هاهنا واذا ثبت انه لا بد من اقامة البينة على صحة
العلة فاعلم ان القايسين يحتاج الى اقامة الدليل على وجود العلة في الاصل والفرع جميعا
لان القياس كما يتوقف على وجود العلة في الاصل يتوقف على وجودها في الفرع الا ان
وجودها في الفرع يجوز ان يثبت بانواع الادلة من الحس ودليل العقل والعرف
والشرع ووجودها في الاصل لا يثبت الا بالادلة الشرعية لان كون الوصف
علة وضع شرعي كالحكم فكما لا يمكن اثباته الا بالدليل الشرعي فالادلة الشرعية النصوص
والاجماع والاستنباط وبخلاف ان النص يصلح دليلا على العلة سواء دل عليها بطريق
التصريح بان يذكر فيه ما يدل على التعليل بان يقول لكذا او لعلة كذا او لاجل كذا
او ما يجري مجراها مثل قوله عم انما جعل الاستيذان من اجل البصر ذلك كتبنا على بني اسرائيل
كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله عم كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الدافة
على العاقلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عم ارايت لو تمضمضت على ارايت
لو كان على ابيك دين اينقص الرطب اذا جف نعم قال فلا اذا انها من الطوافين عليكم والطوافات
وكقول الراوي سها رسول الله فسجد زنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها
بالاجماع مثل وصف الصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال بالاجماع فيقاس عليه ولاية الانكاح
في البنت الصغيرة ومثل تقديم الاخ لاب وام على الاخ لاب في الميراث فان
امتزاج الاخوة علة التقديم فيه بالاجماع فيقاس عليه النكاح ونعني تقديم الاخ لاب وام
فيه ايضا بهذه العلة وعند عدم النص والاجماع اختلف القايسون فيما يصلح
دليلا على العلة كما قال الشيخ بقوله واختلفوا في دلالة كونه علة اي فيما يدل على
كون الوصف علة على قولين فقال جماعة منهم الاطراد هو وجود الحكم عند وجود الوصف
وعند لا يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة
على الغير وهم المسمون باهل الطرد وسياتي تفاصيل اقوالهم واختلافهم فيما بينهم في
الباب الذي يلي هذا الباب وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد ولا بد
لصيرورته علة من معنى يعقل وهذا قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف ويسمون

املا الفقه وهذا اى المعنى المعقول الذى لابد لصيرورة الوصف حجة منه هو ان يكون صالحا
للحكم ثم يكون معدلا وذلك لان الوصف في اعتبار الصلاح والعدالة بمنزلة الشاهد فانه لا
بد من اعتبار صلاحه للشهادة اولا بوجود العقل والبلوغ والحرية والاسلام ان كان
شاهدا على المسلم ثم من اعتبار عدالته ثانيا بان يكون مجتنبا من محظورات دينه ثم يصح
منه الاداء ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص ينبئ عن الوكادة والتحقيق وهو لفظة اشهد
لا بما يساويه في المعنى من سائر اللغات فكذا ههنا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه
للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بالتأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف
كاختصاص الشهادة بلفظ وهو اشهد فتثبت الحجة التي بها يجب القبول واذا اتى بغيره ينظر
ان كان في معناه يجب القبول والا فلا فكذا القايس اذا اتى بلفظ منقول عن
السلف يقبل واذا اتى بغيره ينظر ان كان في معناه يجب القبول والعمل به والا فلا
ويوافقه ما ذكر في التقويم وهو ان التعليل لا يقبل ما لم يثبت الدليل على ان الوصف ملائم
واذا صار ملائما لم يجب العمل به الا بالعدالة وذلك بكونه مؤثرا في الحكم
فان عمل به قبل التأثير صح فاما قبل الملائمة فلا يصح العمل به كالشاهد
اذا شهدوا لم تقبل حتى ياتي بلفظة اشهد او بما يماثلها بلغة اخرى ولا يصح العمل به قبل
ذلك واذا جاء بلفظة اشهد لم يجب العمل به حتى يعدل وان عمل به صح ونفذ اذا كان مستورا
بلا خلاف فعلى ما ذكر ههنا لو لم يلحق بذكر قوله ثم لا يصح الاداء الا بلفظ خاص
لتم التمثيل وعلى ما ذكر في التقويم والمختصر لا بد من ذكره لتمام التمثيل **قوله**
والمعنى اي الشرط في صلاح الوصف وعلى ان المراد بصلاح الوصف ملائمته
اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه مناسب اليه ووصف الاسلام
لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا
للعقوبة والمباح سببا للعبادة والحظر عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله
وذلك اي الملائمة ان يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة عنهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصح ان يكون
علة وما لا فلا قال الغزالي المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف
اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف وهو مناسب
لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب ونقل بعض
اصحاب الشافعي في مصنفه عن القاضي الامام ابي زيد ان المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول ثم اعترض عليه بان هذا التفسير وان كان موافقا للوضع اللغوي

حيث

حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملائم له غير انه لا طريق للمناظر الى اثبات المناسبة
بهذا التفسير على خصمه في مقام الاستدلال لاحتمال ان يقول الخصم ان هذا مما لا يتلقاه
عقلي بالقبول وليس الاحتجاج على تلقيه عقله بالقبول اولى من الاحتجاج
على ذلك الغير بعدم تلقي عقله له بالقبول ثم قال لكن الاولى ان يقال المناسب وصف
ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول
مصلحة او دفع مفسدة ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نعتبر الملائمة للالزام على الخصم بل
لصحة العمل في حق نفسه والذي ما وطنه الا لكونه في نفسه مقبولا عقلا والملائمة
بالهمزة الموافقة ومنه قولهم هذا طعام لا يلائمني اي لا يوافقني ولا يقال يلاومني بالواو
فانها من اللوم **قوله** ولكن لا يجب العمل اي بالوصف الا بالعدالة استدراك من مفهوم
الكلام الاول وتقديره ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة ويصح بعدها ولكن لا يجب
الا بعد العدالة قال ابو اليسر اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل
بها ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندنا وعند اصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلا فاذا
ظهر اثره او اخالته يجب حينئذ العمل فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير او
الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور
التأثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينقض كالقضاء القاضي بشهادة [illegible] ظاهر
العدالة **قوله** والعدالة عندنا بالاثر يعني ليس الخلاف في تفسير صلاح
الوصف انما الخلاف في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتأثير ثم
فسر الوصف المؤثر فقال وانما نعني بالاثر اي بالوصف المؤثر ما جعل له اثر في الشرع
ولعله انما فسر بما ذكر ردا لما فسر البعض بالدوران وجودا وعدما فان
صاحب القواطع روى عن الطيب ان التأثير عندنا ان يوجد الحكم بوجود العلة
وينعدم بعدمها كالشدة في الخمر يثبت التحريم بوجودها ويزول بزوالها وكالرق
في نقصان الحد يوجب النقصان بوجوده ويزول بزواله وفسر الشيخ في بعض
مصنفاته بهذه العبارة ونعني بالتأثير ان يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في
اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم اما بدلالة النص بالكتاب او بالسنة او بالاجماع
اي ثبت اثر هذا الوصف بهذه الحجج وذكر بعض الاصوليين ان اعلى انواع المناسب
المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة
اقسام فاولها ان يظهر تأثير عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي
لا يقر به منكر والقياس الذي لا فرق فيه بين الفرع والاصل الا بتعدد المحل فانه ان
ثبت ان علة الربا في البر الكيل فالجص ملحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة القمح فالزبيب

لحق مع وطعا اذ لا منع الاصناف عدد الاشخاص التي هي محل المعنى ويكون ذلك
لظهور اثر الوقاع في ايجاب الكفارة على الاعرابي اذ يكون التركي والهندي في معناه
والثاني ان يظهر اثره في عينه في جنس ذلك الحكم اي جنسه القريب كتاثير الاخوة لاب
وام في التقدم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين
الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان
المفارقة بين جنس وجنس عن تعدية بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها التغاير
اصلا فيها شوبهم لن لي مدخلا في التاثير والثالث ان يوثر جنسه القريب في عين ذلك
الحكم كاسقاط قضاء الصلوات المتكثرة لعذر الاغماء فانه يوثر جنسه وهو عذر
الجنون والحيض طهر في عينه ايضا باعتبار لزوم المشقة والحرج والرابع ما ظهر اثر
جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنسه
وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض بل جنس هذا
الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فهذا
اسقاط اصل الصلوة وذاك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب باعتبار انه تخفيف في
الصلوة وكتعليل القتل بالمثقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان فان
جنس الجناية العمد معتبر في جنس القصاص كالاطراف مع انه قد ظهر تاثير عين القتل
العمد العدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد ثم قال والخلاف بين
القايسين في الاقسام الثلاثة الاول انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار
انه حجة لكونه مغلبا على الظن قوله وقال بعض اصحاب الشافعي عدالته بكونه
مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة فتثبت صحته بشهادة القلب
وذكر في بعض كتبهم لان الاخالة تميز اخالة السماء اذا كانت ترجي المطر لان المناسبة
ايضا ترجي العلية لاشعارها بها ثم العرض على الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة
يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب لتخلص بلا شبهة عن
المناقضة والمعارضة والفرق بينهما ان مناقضة الوصف ابطال نفسه تاثيرا [illegible]
او اجماع يرد على خلافه او ايراد صورة تخلف الحكم فيها عن الوصف ومعارضته
الوصف ايراد وصف آخر يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض
لنفس الوصف ثم معنى عرض الوصف على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع
فان طابقها وسلم عن البطلان والعوارض فقد شهدت الاصول بصحته وصار
حجة وقال صاحب القواطع ناقلا عن ابي الطيب مثال شهادة الاصول
قولنا لا تجب الزكوة في اناث الخيل لانها لا تجب في الذكور فالاصول شاهدة [illegible] العلية

لهذا العلم لانها مبنية على التسوية بين الذكور والاناث في وجوب الزكوة وسقوطها قال
وهذا طريق يفضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم ان فلانا اذا اعطى بناته شيئا يعطي
بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت ان شهادة
الاصول دليل الصحة من هذا الوجه قال ومن نظيره قول العلماء مسح [illegible] فصح
طهارة وقوله من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى تجب الزكوة على الصبي وقوله ما حرم فيه
النساء حرم فيه المنزل قبيل السابقين قال واشباه هذا يكثر في الاصول فنشهد بصحة هذا
التعليل وانما نعرض على اصلين فصاعدا قال شمس الائمة وادنى ما يكفي لذلك اي للعرض اصلان
بمنزلة عدد الشاهد فان معرفتها بعرض حالهم على المزكين وادنى ما يكفي لذلك اي للعرض
اثنان يصح العمل به اي بالوصف المخيل لانه به اي لان الوصف بالعرض يصير حجة وانما
يصير حجة اي النقض يخرج الوصف بعد صحته يخرجه عن كونه حجة كجرح الشاهد
بالرق يخرج كلامه من ان يكون شهادة بعد ما صح ظاهرا والمعارضة دفع اي لا يمنع الوصف
عن العلية ولكن ترفع الحكم كاقامة الشهود على الايفاء او الابراء من المدعى عليه لا
يمنع شهادة شهود المدعي ولكن يدفع حكمها وهو الالتزام واذا كان كذلك لا يتوقف صيرورة
الوصف حجة على انقطاع احتمالهما كما لا يتوقف شهادة الشاهد على انقطاع احتمال
الجرح والدفع احتج [illegible] اهل المقالة الاولى وهم الذين اثبتوا العلة بالاخالة
ولم يشترطوا التاثير بان الاثر معنى من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولكنه ما يعقل اي يدرك
بالعقل فكان طريق الوقوف عليه تحكيم القلب لانه هو المعتبر عند انقطاع الادلة المحسوسة
فاذا وقع في القلب حسنا الى القبول والى الصحة صار حجة العمل به كذا ذكر في اصول شمس
الائمة والتقويم وغيرهما وذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب لان الاثر معنى لا يعقل واراد به
ان الاثر من الوصف ليس بمعنى يوجبه العقل ويقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع
لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه ولم يرد به ان اثره اذا ثبت شرعا لا يدرك بالعقل
انه اثره واذا ثبت انه غير محسوس ولا معقول وجب النقل عنه الى شهادة القلب
التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة وهو كالتحري اي جعل الوصف حجة بشهادة القلب
مثل جعل التحري حجة في باب القبلة بشهادة القلب عند تعذر العمل بسائر الادلة
المحسوسة ويؤيده قول النبي عم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك
فما حك في صدرك فدعه وان افتاك الناس به [illegible] لان العدالة تحصل بالاخالة ثم العرض اي
عرض الاكثر الوصف على الاصول بعد ثبوت اخالته للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما
لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي فان العمل بشهادته جائز له والعرض على
المزكين بعد ذلك نوع احتياط لجواز ان يظهر له بالعرض عليهم ما لم يكن معلوما له كالرق والشاهد

المستور الحال حيث يجب العرض على المزكين ليعرف حاله وان كان الاصل هو العدالة لانه اي
الشاهد يتوهم اي يعترض منه بعد وجود اصل الاهلية من الحرية والعقل والبلوغ والاسلام ما
سقط شهادته من فسق او غيره من ردة وحدوث زوجية واقامة حد في قذف فاذا
لم يكن حاله معلوما اي للقاضي لا تثبت عدالته عنده مع احتمال هذه العوارض ما لم يعرض
حاله على المزكين فاما الوصف الذي هو علة بعد ما ثبتت صفة الصلاحية فيه فلا يحتمل
مثله اي مثل ما احتمل الشاهد من اعتراض ما يخرجه عن كونه علة بعد ما ثبتت صلاحيته
بالملايمة وعدالته لا ان يتبين انه لم يكن عدلا وان ظهر له معارض فان ذلك يكون
دفعا بمنزلة شاهد اخر يشهد بخلاف ما شهد به الاول
كذا ذكر شمس الائمة ووجه القول الاخر وهو اثبات عدالة الوصف بالعرض على الاصول انه اي الوصف
اذا كان صالحا على مثال العلل الشرعية غير نائب عن الحكم كان صالحا لاضافة الحكم اليه
كالشاهد اذا كان حرا عاقلا بالغا مسلما وقد اتى بلفظ اشهد او ما هو في معناه كان
صالحا لان يعمل بشهادته ثم قد يحتمل اي الوصف ان يكون مجروحا بان يكون
منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا كالشاهد بالفسق فلا بد من العرض
اي عرض الوصف على المزكين وهم الاصول هاهنا دفعا للاحتمال كما لا بد من عرض
الشاهد على المزكين هناك لذلك فاذا سلم عن النقوض والمعارضات تثبت
عدالته وذلك لان الاصول شهداء الله على احكامه كما كان الرسول عم في حال
حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصول عن رده بمنزلة العرض على
الرسول في حيوته وسكوته عن الرد وادنى ذلك اصلان ذهب بعض من اوجب
العرض الى انه لا بد من العرض على كل الاصول لان احتمال النقض والمعارضة
لا ينقطع الا بالعرض على الجميع فرد ذلك وقال ادنى ذلك اي اقل ما يجب
العرض عليه اصلان والمعتبر وراء ذلك اي وراء الاصلين ساقط وجوب العرض
لان التزكية بالاحتمال لا ترد يعني العرض بمنزلة التزكية والتزكية وان كانت امرا
محتملا لكونها اخبارا عن عدم العلم بما يوجب الجرح لا عن العلم بعدم ما يوجبه
وربما وقف غير المزكي على بعض اسباب الجرح وربما يكون المزكي كاذبا في
التعديل فكان ينبغي ان يجب العرض على جميع المزكين قطعا للاحتمال بقدر الامكان
الا انها لا ترد بالاحتمال لان في الرجوع الى جميع المزكين لقطع الاحتمال
حرجا بينا وقد اسقط الشرع ذلك عنا بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج
فكذلك هاهنا العرض على كل الاصول متعذر لكونه غير محصور فسقط اعتباره
ووجب الاقتصار على الادنى وهو اصلان قال شمس الائمة رحمه الله ومن شرط

الوص

العرض على كل الاصول لم يجد بدا من العمل بلا دليل لانه وان استقصى في العرض فالخصم
يقول وراء هذا اصل اخر هو معارض او ناقض لما ادعيه فلا يجد بدا من ان يقول لم اقف
على دليل النقض والمعارضة ومثل هذا لا يصلح حجة لالزام الخصم قوله
وجه قولنا وهو ان عدالة الوصف تثبت بالتاثير ان حاجتنا الى اثبات كون
الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجح احتمال الصواب على احتمال الغلط
وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال بالاثر الذي ظهر في
موضع من المواضع الا ترى انا تعرفنا اي طلبنا معرفة صدق الشاهد باحترازه
عن محظور دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب ساير محظورات
دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا لان كل المحظورات
من حيث ميل الطبع اليها سواء وذلك اي صدق الشاهد مما يعرف وجوده
باثره اي اثر دينه كما ليس الا بالحس فتعين ان طريق معرفته ما لا يحس الاستدلال
بالاثر ومعناه ان صدق الشاهد مما يعرف وجوده بظهور اثر نفس الصدق
في غير هذا الموضع بان احترز عن الكذب في ساير المواضع فيستدل به على احترازه
عنه في الشهادة ايضا كما يعرف بالاحتراز عن ساير المحظورات فكان
الاستدلال بالاحتراز عن ساير المحظورات استدلالا بظهور اثر على اثر
اخر والمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن الكذب في غير هذا الموضع
في سائر الاستدلال بالاثر على الاثر والمؤثر هو الصدق وكذلك اي وكما نعرف
صدق الشاهد بما ذكرنا نعرف الصانع بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه
في ايات كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
الى قوله الايات لقوم يعقلون وقوله عز اسمه ومن اياته ان خلقكم من تراب
الى قوله ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقوله جل ذكره ان في السموات والارض
الى اخر الايات وقال علي رضي الله عنه البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على
المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير
والاستدلال يجوز ان يكون منتصبا على الحال اي المصدر يقع حالا يعني نعرف الصانع
مستدلين باثار صنعه وذلك اي معرفة الصانع انما يعرف بالوصف والبيان
يعني انا انما نعرف حصول المعرفة للمستدل اذا قدر على الوصف والبيان
بوجه يحتج عليه بان يقول الاشيا المحكمة المتقنة موجودة على وجه تقتضيه
الحكمة مع علمنا ان لها موجدا والابدان تحدث واحدا حسا قديما عالما قادرا حكيما
ومن ساير الاوصاف الذي يجب الايمان به الا ان يقول عرفت بالاستدلال لانه يتمكن

اوذو جهة او ذو صورة لانا لا نرى في الشاهد موجودا الا متحيزا وذا جهة او ذا صورة
فان ذلك ليس باستدلال بل هو ضلال فهذا معنى قوله بوجه يجمع عليه على هذا الوجه
على ما تبين بعني في باب العقل والاظهر انه اشارة الى الجواب عن قولهم الاثر ليس بمحسوس
موجب النقل لا تحكيم القلب وان ذلك اشارة الى الاثر بعني اثر الوصف ان لم يكن محسوسا
فهو مما يعرف بالبيان والوصف بوجه يجمع عليه اي بان يبين ظهور اثره في محل مجمع عليه فانه
لو بينه في محل مختلف فيه لم يصلح للالزام على الخصم على ما بين اي في هذا الباب واذا كان
الاثر مما يعلم بالوصف والبيان وجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير
الى الاثر المحسوس الدال على غير المحسوس مثل البنيان الدال على الباني والسموات والارض
الدالة على وجود الصانع عز وجل وتوحيده مما ذكر الشيخ في مختصر التقويم اما قولهم الاثر
غير محسوس فمسلم لكنه معقول وليس كل معلوم بالحس بل يكون معلوما بالعقل
ايضا وما كان معقول الاسلام الذي كان يختص سائر الاحرار لان الشاهد يعرف صدقه بمجانبته
عن محظورات دينه وفي الحقيقة الاحتساب عن المعاصي ترك وذلك غير محسوس ولما
فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال واما الخيال
الذي اعتبره الفريق الاول فهو باطل لانه عبارة عن مجرد الظن والخيال والظن واحد
والظن لا يغني من الحق شيئا والغالب الظن معتبر في الشرع في وجوب العمل
كخبر الواحد والقياس لانا نقول المعتبر من الظن الاغلب ما قام دليل قطعي على اعتباره
في وجوب العمل لا مطلق الظن ولم يقم ههنا دليل على اعتباره شرعا فوجب اهداره ولانه
اي الخيال امر باطن لا يمكن الوقوف عليه لغيره فلا يصلح دليلا ملزما على الغير لان
الحجة على الغير ما يلزم الغير وهو الاستدلال النحوي لما كان امرا باطنا لا يوقف عليه
لم يكن حجة على الغير حتى ان كل واحد يعمل بتحريه دون صاحبه وكلامنا فيما يصلح حجة على
الغير ولا يصلح دليلا شرعيا يعني انه اذا لم يصلح دليلا على الخصم لا يصلح ان
يكون دليلا شرعيا الا ان ما جعل دليلا شرعيا لا بد ما جعل دليلا في الشرع يصلح
للالزام لانه حجة على الجميع او بمعناه انه كما لا يصلح دليلا شرعيا في نفسه لان مبنى
ادلة الشرع على الظهور تقف عليها كل احد وهذا مما لا تقف عليه غير صاحبه ولانه
دعوى لا تنفك عن المعارضة فانه اذا قال وقع في قلبي خيال لان هذا حق تمكن الخصم
من ان يقول وقع في قلبي خيال ان على صحته فيصير به معارضا وهذه معارضة
لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لا ترجح الشرع
لا عند لزوم المعارضة لاحتمال لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والجهل
والسفه وصاحب الشرع منزه عنها واما العرض على الاصول فلا يقع به التمييز

يكون معلوما

للالزام على الغير لا يصلح دليلا شرعا
مع انه ... لان الخيال ... يعمل
من ... بالالهام ... الالهام ...
اصلا ... كالا لا يصلح للالزام
لا يصلح ان يكون شرعا

لان الاصول شهود لا بد ان كون على ما زعموا فان كل اصل شاهد مثل الاصل المعلل واقصى ما في
الباب ان يكون النصوص موافقة للوصف فيحصل به كثرة النظائر وبكثرة النظائر يحدث قوة
في الوصف كالشاهد اذا انضم اليه امثاله الظاهرية عدالته هذا ان جعل الوصف بمنزلة الشاهد
وان جعل بمنزلة الشهادة فكذلك ايضا لان بكثرة الشهود لا يظهر صحة الشهادة
وقولهم فائدة العرض معرفة عدم ما ينقض الوصف او يعارضه غير مسلم لانها انما تحصل اذا
كانت الاصول محصورة وليست كذلك فما ما ذكرتم اي فريق الثاني من اصحاب الشافعي
من ان الشاهد والوصف بان الشاهد مبتلي بالطاعة منهي عن المعصية فيعد صالحا للشهادة
فيرجح منه ما لم يرجح ثبوتها وترشيحه اختبار فيحب عرض حاله على المزكي بخلاف
الوصف فانه بعد ملائمته للحكم المحدث عنه ما يبطل صلاحيته فيكون العرض فيه احتياطا
لا فيما يصحح لان الوصف بمجرد الملائمة منه يحتمل ان لا يكون علة كالاهل ثابتا
مع صلاحيته علة للاشتغال مثل خطيئة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه
علة فيما في اصله بعد ثبوت الملائمة احتمال انه علة ام لا فان ورد عليه معارض
او مناقض ظهر لنا ان الشرع ما جعله علة لان المعارضة والمناقضة لا يمكن ان
يكونا في حجج الشرع وان لم يظهر بقي محتملا لكون الاحتمال في اصله اي فكان اعتبار الاحتمال
المتمكن في اصل الوصف اولى من اعتبار الاحتمال المتمكن في المعترض على الاصل ومثل
الفسق المعترض على العدالة فان الاصالة في الشاهد هو العدالة وفي كلامه الصدق
نظرا الى العقل والدين الزاجرين عن القبيح ثم لو ثبت الحجة في الوصف الملائم مع
عدم اعتبار الشرع اياه لم يثبت علة اصلا مع ملائمته ولو ثبت الحجة في ان الشاهد
وهو الفسق في اهلية الشهادة فيه لبقاء الحرية والعقل والاسلام فكان الاحتمال
في الوصف اقوى من الاحتمال في الشاهد فلما منع الاحتمال في العارض عن العمل بالشهادة
المستورة فلان يمنع الاحتمال في الاصل عن العمل بالوصف كان اولى واحرى الا ترى كيف صح
لقوله لان الاحتمال في اصله والجواب هو كلامه اي كلام الخصم وهو ان الاثر
معنى الحجة او لا يعقل لان الاثر معقول الا معلوم من كل محسوس لغة اي بطريق
اللغة فان اهل اللغة يقولون استغاث فارواه وضربه فاوجعه وكسره فانكسر وملاهه
فانهدم فهدم وامثالها لغات وضعت لاثار افعال هو شرعي وعيانا اي بطريق
المعاينة فان اثر الدوار المسهل في الاسهال واثر المشي في القطع واثر فعل البنا
في البناء يعرف بالحس والمشاهدة وبشرط شرعي معقول اي مفهوم دلالة اي
بطريق الاستدلال على ما بينا من تعرف صدق الشاهد بالاحتراز عن محظور دينه
قوله وانما نظهر ذلك اي كون الاثر معقولا في المشروعات اي جعلها ما مثله

توضيح

مذكرنا وذلك اي طهر الانسان لاسله عبارة عن المذكور تعليلا خبر مبتدا محذوف اي
هذا التعليل للطهارة اي طهارة الهرة فانها لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بما طهر انه
وهو الضرورة كذا الضمير راجع الى ما فهم من التعليل اي بالطوف لما تتصل به من
الضرورة اي اتصال الضرورة بالطوف فالطوف به لدفع نجاسة سور الهرة او لاثبات
حكم التخفيف في سوره يكون استدلالا بعلة مؤثرة الا ترى ان من اصابته مخمصة
فتناول الميتة او الدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب غسل الفم و لا
غسل اليد لمكان الضرورة كذا رايت في بعض نسخ اصول الفقه وذكر الشيخ
رحمه الله في مختصر التقويم ان قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم اشارة
الى وصف مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سورها
الا بحرج عظيم والله ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرر
والحرج وهذا وصف ظهر تاثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكمها لمكان العجز والضرورة
فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم سقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة
وكذا طهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا
ثم اذا كان نجاسة لا يمكنه ما يغسلها يصلي مع النجاسة وانما سقطت النجاسة
لمكان الضرورة وكذا الحدث يسقط اعتباره عند عدم الماء دست انه اشار الى الوصف
مؤثر لان الهرة لما كانت من الطوافين علينا لا يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج
عظيم والله ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرر والحرج
وهذا وصف ظهر اثره شرعا فان النجاسة يسقط حكمها لمكان العجز والضرورة
فان الميتة نجسة بالاجماع خبيثة ثم اسقط اعتبار النجاسة حتى حلت عند الضرورة
وكذا الطهارة البدن شرط لصحة الصلوة لانها قيام الى الله تعالى فيشترط ان يكون طاهرا
عقلا وشرعا او صلح المتروع هذا النص وهو حديث المستحاضة الطهارة
بالدم اي بسببه باعتبار معنى النجاسة الذي له اثر في ايجاب التطهير لا باعتبار
معان اخرى من كونه حسنا وما كان ونحوه اذ لم يوجد لها اثر في ايجاب التطهير
الطهارة وعلقها اي ايجاب الطهارة بالانفجار الذي له اثر في الخروج لانه اي لان
انفجار دم العرق غير معتاد فيجوز ان يبقى معه وجوب الصلوة والتوضي بخلاف
دم الحيض والنفاس لكونه اي كل واحد منهما معتادا وهو مستدام فيجوز ان يسقط به وجوب
الصلوة والتوضي للحرج ثم اشار الشيخ الى ان في هذا الحديث اشارة الى التعليل
بحكم اخر بوصف مؤثر فقال وبالانفجار ثابت وهو وصف لازم لا ينقطع وسيعا ودهوا
وامساكه ولهذا يرد المبيعة فيكون له اي للانفجار اللازم اثر في التخفيف وذلك الحكم

فالتعليل

قيام

قيام الطهارة مع وجود الحدث في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة قال الشيخ
في بعض مصنفاته ان قوله عم لفاطمة بنت حبيش حين سالت عن دم الاستحاضة انها
دم عرق انفجر توضئي وصلي لوقت كل صلوة اشارة الى احكام ثلثة وتعليل لها باوصاف
مؤثرة احدها الحل وجوب الصلوة والثاني وجوب التوضي والثالث الاكتفاء بطهارة
واحدة لوقت الصلوة اما الاول فلان دم الحيض انما اوجب سقوط الصلوة
لانه معتاد راتب في بنات ادم قال الله هو كتبه في اخر بها لا يمكنهن الاحتراز عنه فلو
اوجبنا الصلوة عليهن لادى الى الحرج وما في الدين من حرج فسقطت الصلوة
عنهن بتلك الدم فاما دم الاستحاضة فدم عرق لا يوجد بعارض علة لا يكون عادة
راتبة فيهن فايجاب الصلوة معه لا يودي الى الحرج فلم يصر عذرا في سقوط الصلوة
والثاني انه عم علل لوجوب التوضي بانفجار الدم وهو تعليل بمعنى مؤثر لان
انفجار الدم مؤثر في اثبات النجاسة اذ الدم بالانفجار يصل الى موضع يجب تطهير
ذلك الموضع منه وللنجاسة اثر في ايجاب الطهارة اذا نعتد بقوم بين يدي الله و لا يكون
اهلا لذلك الا بان يكون طاهرا والثالث قال توضئي لوقت كل صلوة واشار
الى وصف مؤثر فقال انها دم عرق انفجر والانفجار عبارة عن السيلان الدائم
ومع السيلان لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة
ابدا الحدث مرا عاجزة فلا يمكنها اداء الصلوة فاوجب التوضي في وقت الصلوة مرة
واحدة ليمكنها اداء الصلوة واسقط اعتبار الحدث بعدها لمكان الضرورة
وللعجز تاثير في اسقاط النجاسة لما قلنا **قوله** وبمثل قوله اي قول النبي
عم لعمر عطف على قوله وذلك مثل قول النبي عم في الهرة وكلمة قال وبعث زاينة لا
حاجة اليها وقوله تعليلا خبر مبتدا محذوف اي هذا تعليل بمعنى مؤثر لان القبلة
تنقض الصوم اي صنعه ويجوز ان يكون بمعنى الناقص لان القبلة هو الناقض اي القبلة
هو الناقض للصوم لانه منافي ركنه وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين وليس في القبلة
قضاء شهوة الفرج لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى
لعدم حصول الانزال مثل المضمضة فانه ليس فيها قضاء شهوة البطن
لا صورة لعدم وصول شيء الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل واحد
منهما مقدمة لقضاء شهوة فحكم المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر
فيها وكذا ذكر الشيخ تعليلا بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار بقوله عم خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم والوزر الحمل الثقيل والمراد الاثم هاهنا فكانت وسخا كالماء المستعمل
فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخر يعلى الامور ما زال حرمة الصدقة على ال النبي

تعظيم واكرام لهم ليكون لهم خصوصية بما هو من مهما في الامور وهذا بيان تعليل النبي عليه السلام ماو صاف
مؤثرة ثم شرع في بيان تعليل الصحابة فقال واختلف اصحاب رسول الله عليه السلام في الجد يعني مع الاخوة
في الميراث فذهب ابو بكر وابن عباس وجماعة رضي الله عنهم الى تفضيل الجد على الاخوة
وذهب علي وزيد بن ثابت وجماعة اخرى رضي الله عنهم الى توريث الاخوة مع الجد فضربوا
فيه اي في الجد او فيه اختلفوا فيه بامثال فقال علي رضي الله عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل
شجرة انبتت غصنا ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الغصنين اقرب من القرب بين
الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين والاصل
جزئية وبعضية ليست بين الغصن وفرعيه فكل واحد منهما ترجيح فاستويا وقال زيد
بن ثابت مثل الجد مع الحافد كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول
ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين
من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر والشعو جمع شعب
وهو ما تشعب من قبائل العرب والعجم وكانه مستعار ههنا لما تشعب من الوادي
والجدول النهر الصغير واحتج ابن عباس فيه بحجة اي في ترجيح الجد بقرب احد طرفي
القرابة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر
احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب وهذه امور
معقولة بآثارها اي ما ذكروا من التمثيل والاحتجاج باحد طرفي القرابة على الاخر تعليلات
باوصاف مؤثرة فان استحقاق الميراث بالقرابة والتمثيل بفروع الشجر وشعوب
الوادي لبيان تفاوت القرب لكن هو من الا ان ابن عباس رجح الجد لان فيه معنى
الجزئية كقرب الحافد اذ الحافد متصل بالميت بواسطة ابيه اتصال جزئية والجد متصل
به بواسطة ابيه اتصال جزئية ايضا ثم الحافد وان سفل باعتبار الجزئية مقدم على الاخ فكذا
الجد وهذا لان القرب باعتبار الجزئية معنى يرجع الى ذات القرابة والقرب باعتبار المجاورة
معنى يرجع الى حال القرابة والترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قوله وقد
قال عمر لعبادة ومحمد بن الزبير قال استشار الناس عمر في شراب يرزقه فقال
رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر ائتني بشيء منه فاتاه بشيء منه قال
ما اشبه هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه فصب عمر رضي الله عنه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت
وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا فقال له عمر يا احمق اليس يكون
خمرا ثم يصير خلا ثم تاكله وفي هذا دليل اباحة شرب المثلث وان كان مشتدا فان
عمر انما استشارهم في المثلث المشتد دون الحلو وهو ما يكون مريا للطعام مقويا

على الطاعة في ليالي الصيام وقد اشكل على عبادة فقال ما ارى النار تحل شيئا يعني المشتد
من هذا الشراب فبل ان يطبخ بالنار حرام فبعد الطبخ كذلك اذ النار لا تحل الحرام فقال له
عمر يا احمق اي قليل النظر والتامل اليس يكون خمرا ثم يصير خلا فتاكله يعني ان صفة الخمرية
بالتخليل تزول فكذلك صفة الخمرية بالطبخ الى ان ذهب منه الثلثان تزول ومعنى
هذا الكلام ان النار لا تحل ولكن بالطبخ ينعدم صفة الخمرية كالذبح في الشاة فانه لا
يكون محللا ولكنه منهر للدم والمحرم هو الدم المسفوح فتسييل الدم المسفوح يكون
محللا لانعدام ما لاجله كان محرما كما في المبسوط وهو معنى قوله فجعله معنى مؤثرا
وهو تغير الطباع يعني الطبخ يغير طبعه وللتغير اثر في تبدل الحكم كالمني اذا صار حيوانا
صار طاهرا وكذا الحمار اذا وقع في المملحة وصار ملحا والسرقين اذا صار رمادا وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه في اسير اشتريا عبدا اذا ملك الرجلان مع اخر قريبه بشرى او هبة او صدقة
او وصية عتق نصيبه منه عند ابي حنيفة رحمه الله ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا
ضمان على الذي عتق من قبله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يضمن لشريكه قيمة نصيبه
ان كان موسرا او يسعى العبد لشريكه ان كان معسرا لان القريب بالشراء صار
معتقا لنصيبه فان شرى القريب اعتاق ولهذا يتادى به الكفارة والمعتق
ضامن لنصيب شريكه اذا كان موسرا كما لو كان العبد بين شريكين فاشترى
قريب العبد نصيب احدهما منه يضمن نصيب الاخر ان كان موسرا ولابي حنيفة
رحمه الله انه اعتقه برضاه اي رضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان للرضا اثرا
في سقوط ضمان العدوان وهذا لان ضمان العتق يجب بالاتلاف اذ الاتلاف
لملك الشريك يكون واجبا بطريق الجبر لنقصان رضاه بالسبب يعني عن الحاجة الى
الجبران لان الحاجة الى ذلك لدفع الضرر عنه وقد اندفع ذلك حكما حين رضي به كما لو
اذن له نصا بان يعتقه وكما لو اتلف مال الغير باذنه والثابت بالرضا بوجهين
احدهما انه ساعد شريكه على القبول مع علمه ان قبول شريكه موجب العتق صار
راضيا بعتقه على شريكه فهو كما لو استاذن احد الشريكين صاحبه في ان يعتق
نصيبه فاذن له ذلك والثاني ان المشترين صار الشخص واحد لاتحاد الايجاب
من البائع ولهذا لو قبل احدهما دون الاخر لم يصح قبوله ولم يملك نصيبه به ولا شك ان
كل واحد منهما راض بتملك في نصيبه فيكون راضيا بانه يملك نصيب صاحبه ايضا
لما ساعده على القبول بل يصير مشاركا له في السبب بهذا الطريق او لمشاركته
في السبب عرف الرضا به الا ان بهذا السبب تم علة العتق في حق القريب وهو الملك
ولا تتم به علة العتق في حق الاجنبي فكان القريب معتقا دون الاجنبي لكن المعاو

هذا لفظ يقتضي رجحان الاخ على الجد لان من الفرعين

نسقط حقه في تضمينه لما عاد نفعه على الشريك وهذا الكلام يتضح لأبي حنيفة في الشراء ولهذا
عين في الكتاب الشراء فقال إن اشتريا عبدا فأما في الهبة والصدقة والوصية فكلامهما أوضح
لأن قبول أحدهما في نصيبه صحيح بدون قبول الآخر إلا أن أبا حنيفة رحمه الله سوى بين الكل وأجاب
أيضا لكن في الهبة والصدقة يقبل الشخص أو لا في النصف دون النصف صحيح ثم لا فصل
في ظاهر الرواية بين أن يكون الشريك عالما بأن المشتري معه قريب العبد أو لم يكن عالما به وبكونه
روى الحسن عن أبي حنيفة لأن الشريك الرضا يتحقق وإن لم يكن عالما به فهو كمن قال للغير
كل هذا الطعام وهو لا يعلم أنه طعامه فأكله المخاطب فليس للآذن أن يضمنه شيئا
وكذلك لو قال الشريك أعتق هذا العبد وهو لا يعلم أنه مشترك بينهما وقد روى أبو يوسف عن
أبي حنيفة رحمه الله أن رضاه إنما يتحقق إذا كان عالما به فأما إذا كان لا يعلم بذلك فله أن يضمن
شريكه وروى بشر عن أبي يوسف عن أبي حنيفة [struck] أنه إذا لم يكن عالما فله أن
يرد نصيبه بالعيب لأنه لم يتم رضاه ويقول لو كان عالما بأن شريكه معتق ويردون
تمام القبول لأن العتق بحضرة الشريك فكان هذا بمنزلة العيب في نصيبه فإن لم يكن عالما
به كان له أن يرده ولو كان عالما به لم يكن له أن يرده كذا في المبسوط وقال محمد رحمه الله في إيداع
الصبي أي في مسألة إيداع الصبي لأنه أي المودع سلطه أي الصبي على استهلاكه أي
استهلاك الشيء المودع وهذا إشارة منه إلى المعنى المؤثر لأنه لما مكنه من المال فقد سلطه
على إتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلط من أن يكون جناية في حق المسلط بل يكون
رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان على المسلط للمسلط ثم إنه بقوله احفظ
يريد أن يجعل التسليط مقصورا على الحفظ بطريق العقد وهذا في حق البالغ صحيح وفي
حق الصبي لا يصح أصلا وفي إيداع العبد المحجور الصبي في حالة التزوج وخص محمد بالذكر
وإن كان قول أبي حنيفة مثل قوله باعتبار التنصيص قال أي الشافعي في الزنا لا يوجب
حرمة المصاهرة لأنه أمر رجمت عليه أي هو أمر يفضي إلى أشد العقوبات وأقبحها وهو الرجم
والنكاح أمر حمدت عليه لما ورد فيه من الترغيبات في غير ما آية وخبر وهذا استدلال منه
في الفرق بوصف مؤثر فإن ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز أن يكون
سببها ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب
للرجم وأشار أيضا إلى أن الزنا لما كان أمرا يرجم عليه كان من الواجب [illegible] الإعدام بالكلية
وكذلك وجب درؤه بالشبهات لينعدم ولا يظهر فثبت أن التسبيل فيه الإعدام
بالتأثير وفي إثبات حرمة المصاهرة به تقريره وإبقاؤه وما يجب إعدامه لا يجوز أن
يتعلق به ما يترتب عليه بقاؤه وهو أي الأوصاف التي ذكرها السلف في هذه
المسائل أوصاف ظاهرة الأثر كما بينا وقال الشافعي في النكاح إنه لا يثبت بشهادة النساء

والوصية صح

مع

مع الرجال لأنه أي النكاح ليس بمال ولذلك أي وللمعنى الذي ذكرنا وهو أنه ليس بمال لا يثبت في
هذا الحكم وهو عدم اعتبار شهادتهن في النكاح إلا المال أي المتبذل أي المستهان يجري
المسامحة فيه وتكثر المعاملة به بين الناس فاحتيج فيه إلى الحجة الضرورية وهي شهادة النساء
مع الرجال التي فيها شبهة دفعا للحرج فإن الأصل أن لا يكون لهن شهادة لنقصان
عقلهن [illegible] على الغفلة وعلى الضلال [illegible] أن يضل أحدهما فأما ما ليس بمال مثل
النكاح والطلاق ونحوهما فغير مبتذل ولا يكثر فيه البلوى والمعاملة ويكون في محافل الرجال
فيجب إثباته بالحجة الأصلية وهي شهادة الرجال وحدهم لعدم تأديته إلى الحرج قوله
ولهذا خطره عطف على ما قبله من حيث المعنى وتقديره وأما ما ليس بمال فيجب إثباته
بالحجة الأصلية لعدم ابتذاله ولازدياد خطره على ما هو مبتذل فإن احتياج النكاح إلى
المقدمات مثل الخطبة والمشاورة في العادات و[struck] العظماء
وإلى الشهود والولي دال على خطره فلا يثبت إلا بحجة أصلية خالية عن الشبهة ثبت
بما قلنا أن طريق تعليل السلف هو التعليل بالوصف المؤثر قوله وعلى هذا
الأصل وهو أن اعتبار الملاءمة والتأثير واجب أن [illegible] السلف جريا في الفروع التي اختلفوا
فيها مع الفقهاء فعللنا في الرأس بعضه أنه لا يشترط التكرار فيه لأنه كما أن السنة أن يمسح
فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهو مؤثر لأن المسح مؤثر في التخفيف وأن المسح الذي هو بدل
الغسل وبادي الغرض دليل التخفيف وقد ظهر أثر التخفيف في فرضه حتى لم يشترط
استيعاب المحل بالمسح بخلاف المغسولات فلأن يظهر في سنته بأن لم يسن التكرار
سنة فيه كان أولى لأن السنة تبع الفرض وأضعف منه فكانت أولى بظهور أثر
التخفيف [struck] فيها من الفرض وأما قوله
الخصم أنه ركن في وضوء فيسن تثليثه فغير مؤثر في إبطال التخفيف أي لا ينفي ما ذكرنا من معنى
التخفيف لأن مسح الخف ركن ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا أنه لا أثر
للركنية في إبطال التخفيف وإثبات التكرار وعللنا في ولاية المناكح في إثبات
ولاية النكاح بالصغر وفي انتفائها بالبلوغ حتى كان للأب أن يزوج الثيب
الصغيرة كالبكر الصغيرة وليس له أن يزوج البكر البالغة إلا برضاها كالثيب
البالغة عندنا والمناكح جمع منكح اسم المكان أو الزمان من النكاح وولاية وقت
النكاح أو ولاية مكان النكاح أو جمع منكح بمعنى المصدر من الإنكاح ومجيء المصدر على وزن
المفعول قياس على المزيد وهو أن الصغر وصف مؤثر فيها أي في ولاية الإنكاح ما شرعت
إلا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع
حاجته إلى مقصوده كالنفقة تجب على المولى حقا للعاجز عنها والمراد من ذكر الصغر
والبلوغ دون الثيابة والبكارة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها في المال بالصغر

والاستتباع صح

مسح

٢ اي م

والبلوغ وكذا الولاية على الذكر واسطا وهما بالصغر والبلوغ فصح التعليل بالعجز وهو الصغر وانتفاء ومن البلوغ للوجود والعدم اي لوجود الولاية وعدمها لم يكن للبكارة والثيابة في ذلك اي في اثبات الولاية واعدامها اثر وقلنا في صوم رمضان انه صوم عين فيتادى بمطلق الاسم وهذا اي وصف العينية مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان ايجاب النية في اصل وصفها للتمييز بين المحتملين فايجاب اصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة والا تعين الجهة للتمييز بين تلك الجهة وغيرها وذلك اي التمييز انما يحتاج اليه ذكرها اي ذكر التمييز عند اوله النية عند مزاحمة الغير كما في الصلوة فاما اذا كان المشروع عينا ليس معه غيره فقد انعدمت الحاجة الى تعيين الجهة فلا يشترط التعيين وعلل الشافعي في اشتراط التعيين بانه صوم فرض فلا بد من تعيين جهة الفرض كصوم القضاء وكالصلوة ولا اثر للفرضية الا في اصابة المامور اي في الاتيان بالمامور به يعني لا اثر لهذا الوصف في ايجاب التعيين واسقاطه انما اثره فيما ذكرنا غير ثبت انا سلكنا طريق السلف في اعتبار الوصف المؤثر في القياس وهذا اي اعتبارنا الوصف المؤثر في النوع المختلف فيها اكثر من ان يحصى قوله قال ومثل التعليل بالاثر الى اخره قال الامام شمس الائمة في تقرير هذا السؤال كيف يستقيم هذا اي التعليل بالمؤثر والقياس لا يكون الا بفرع واصل فان المقايسة تقدير الشيء بالشيء ومجرد ذكر الوصف بدون الرد الى اصل لا يكون قياسا ثم اجاب فقال قد قال بعض مشايخنا هذا النوع من التعليل عند ذكر الاصل يكون مقايسة وبدون ذكر الاصل يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قاله الخصم ان تعليل النص بعلة يتعدى بها الى الفرع يكون مقايسة وبعلة لا تتعدى لا يكون مقايسة لكن يكون بيان علة شرعية للحكم ثم قال والاصح عندي انه يكون قياسا على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فيها يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ايداع الصبي انه سلطه على ذلك فانه بهذا الوصف يكون معتبرا على اصل واضح وهو ان من اباح لصبي طعاما فتناوله لم يضمن لانه باباحته سلطه على تناوله وتركنا ذكر هذا الاصل لوضوحه ومما يذكر فيه الاصل ما قال علماؤنا في طول الحرة انه لا يمنع نكاح الامة لان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو يصح من الحر كنكاح الحرة ومعنى التاثير ان الرق منصف للحل الذي يبتنى عليه عقد النكاح شرعا والاستدلال بحل اخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحر في الكل الا انه ذكر في الحقيقة وانه موافق لطريق السلف في تعليل الاحكام الشرعية فيما لا اصل له علة شرعية اي ثابتة بالشرع جعلها الشرع علة فيكون بمنزلة النص لا يحتاج الى اصل اخر يستدل

قوله

قوله ثم انهما من الطرديين والطردانات عليهم على ما قلنا يعني في اول الكلام لان الاثر لا يكون الا باصل مجمع عليه لكنه اي الاصل مسكوت عنه لوضوحه اي لظهوره

باب بيان المقالة الثانية

وتقسيم وجوهها وهو الطرد ذكر في الباب المتقدم ان الفقهاء اختلفوا في دلالة كون الوصف علة على قولين وذكر احد القولين في ذلك الباب وهو قول اهل الفقه وكان القول الاخر وهو قول اهل الطرد ثانيا بالنسبة اليه فعقد هذا الباب لبيانه وذكر القسم الثاني في المقالة في وجوهها وبيان القول او الطرد ثم في بيان الجواب في بيان كون الطرد حجة وغير حجة او في بيان الحجة لاصحاب الطرد والحجة عليهم والتابع تقسيم الجملة اي جملة ما هو علة بلا دليل من اقسام الطرد وما يكون من جملة ما ليس بحجة وقد اتفق اهل هذه المقالة اي اهل الطرد على ان الاطراد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة وتاثير لكنهم اختلفوا في تفسير الاطراد الذي هو دليل على الصحة فقال بعضهم هو الوجود عند الوجود اي المراد من الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير في جميع الاصول اي في جميع الصور وزاد بعضهم يعني على ما ذكره الفريق الاول العدم مع العدم يعني جعل هؤلاء الطرد مع العكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما دليل صحة العلة دون مجرد الطرد ثم اختلف هؤلاء فقال بعضهم انه يدل عليها قطعا وهو مذهب بعض المعتزلة وقال بعضهم انه يدل عليها ظنا وهو مذهب بعض الاصوليين واكثر ابناء الزمان من اهل الجدل وزاد بعضهم اي على الطرد والعكس ان يكون النص قائما في الحالين والحكم يعني شرط ان يكون المنصوص عليه قائما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا اليه بل الى الوصف كما في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان معلل بشغل القلب لدوران الحكم معه وجودا وعدما ولا حكم للمنصوص عليه وهو الغضب او للنص في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا تثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضي حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه بعد الحكم واذا وجد الشغل بدون غضب بالجوع او بالعطش او نحوهما تثبت الحرمة مع ان النص يقتضي حرمته لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة وقيد اشتراط قيام النص والحكم له في الحالين انما يستقيم على قول من جعل المفهوم حجة واما عند من لم يجعله حجة فلا لان قيام النص وعدم حكمه لا يتصور في حال عدم الوصف كما قلنا لا يتصور في حال وجود الوصف فان شغل القلب لو وجد بالغضب لكن النص فيها

مع حكمه وهو ثبوت الحرمة وان وجد بعض لا يكون النص قاطعا الا بمعنى قيام النص ولا حكم له
فيما سوى هذه الصورة وساوله لها مع عدم حكمه فيها لا قيامه في نفس الامر فاذا لم يكن المفهوم
حجة لا يكون النص عند عدم الوصف المنصوص عليه موجبة نفي الحكم ولا اثباته فلا يكون
النص قائما في هذه الحالة لكن اذا جعل المفهوم حجة يكون عدم الحكم عند عدم الوصف
من موجب النص فيكون النص قائما والحكم له **قوله** واحتجوا اي اهل الطرد جميعا على كون
الطرد دليل صحة العلة بان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف فظواهرها
تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع التعليل به فكان كل وصف بمنزلة
نص من النصوص على جواز التعليل به والعلة تعرف اثبات الحكم به من غير ان يعقل فيه
معنى لانه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم عن العلة
امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات اي
علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت في الحقيقة هو الله واذا
كانت امارات لم يشترط فيها ان يكون بمنزلة المعاني لان الامارة التي ما يكون ذلك الشيء موجودا
عنده من غير ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه كالمنارة للمسجد
والميل للطريق وان الدوران متى حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن
عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم فغضب
ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك منه مرارا علم ان دعاءه بذلك هو سبب
الغضب حتى ان الاطفال يعلمون ذلك منه ويتبعونه له داعين بذلك الاسم المغضب
وان عدم الاطراد لما كان دليل فساد العلة يكون الاطراد دليل صحتها لانه ليس
بين الصحة والفساد واسطة **قوله** والجواب اي عن كلام اهل الطرد ان الشرع
جعل شاهدا يعني النصوص التي جعلت القياس حجة جعلت الاصل شاهدا والوصف
منه شهادة لان القياس يتحقق ببعض الاوصاف بل تقتضي ان يكون شهادته وصف
خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو
الحر العاقل البالغ العدل شاهدا ثم لم يجب ان يدل ذلك على ان يكون كل لفظة
منه شهادة بل بعض الالفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميزه عن سائر الالفاظ مثل
قوله اشهد فانه يتميز من بين الالفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم
او اتيقن او اخبر او اعلم بالوكادة التي فيه فانه ينبئ عن المشاهدة التي هي السبب
المطلق لاداء الشهادة واليه اشار النبي عليه السلام بقوله اذا رايت مثل الشمس
فاشهد والا فدع ولهذا كان اشهد من الفاظ اليمين فكذا ههنا لا بد من ان يكون
الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف بدليل معقول وان كان كل وصف لو يصلح علة

والاوصاف

والاوصاف محسوسة مسموعة يشارك الشافعي فيها اهل اللغة كلهم الفقهاء في المقايسات
ولما اختص بها الفقهاء فعلم ان المقايسة مبنية على معان تفقه لا اوصاف فتسمع كذا
في التقويم وكذا في معرفة وجه تعلق الاستثناء في قوله الا بمعنى معقول لكن زين
حق الكلام ان يقال ثم لم يجب ان يكون كل لفظة شهادة بل وجب ان يكون بعض الالفاظ
شهادة وذلك البعض متميز بمعنى معقول يوجب تمييزه واما قوله اي قول الخصم
انها اي العلل امارات فكذلك اي نحن ذكر ذلك في حق الله تعالى لانه هو الشارع للاحكام في الحقيقة
والموجب لها فاما في حق العباد فلا لانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل وان كانت
الاحكام ثابتة بشرعه جل جلاله كما نسبت الاجزية الى افعالهم بقوله عز اسمه جزاء بما
كانوا يعملون مع ان الاجزية فضل من الله او عدل او يجوز ان يكون معناه ان العقوبات
المشروعة اجزية مثل الرجم والجلد والقطع منسوبة الى افعالهم من الزنا والقذف
والسرقة وما نحن بصدده اي نحن بصدد ذكره مثل نسبة الحل الى النكاح والفرقة الى
الطلاق فكانت اي العلل غير موجبة في الاصل بذواتها والا لم تكن موجبة قبل
الشرع ولكنها اي العلل جعلت موجبة في الحكم شرعا في حقنا على ما يليق بها واصل النسبة
يعني كونها موجبة ثبتت في حقنا بالطريق الذي يليق بها وهو ان نسب الاحكام اليها كما ان
ملك قطع القصاص حكم القتل والملك حكم البيع والحل حكم النكاح فهذا النوع من النسبة
يليق بها فاما نسبة حقيقة الايجاب اليها فلا لانه لا موجب الا الله تعالى قال ومثاله كايجاب
القصاص على العامد فانه مضاف الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله في حق علمنا فثبت ان علل
الشرع ليست امارات على الاطلاق واذا كان كذلك اي كان الامر كما قلنا وهو ان العلل
صارت موجبة شرعا في حقنا لم يكن بد من التمييز بين العلل والشروط اي من دليل يميز
بينهما ومجرد الاطراد لا يميز لانه يوجد مع الشرط ايضا كذلك العدم عند عدمه هذا جواب
عما قال الفريق الثاني ان وجود الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون علة فلا
يتعين جهة كونه علة الا بعدم الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا يميز العلة
من غيرها فقال وكذلك العدم عند عدمه اي كما لا يصلح الاطراد دليلا مميزا لا يصلح عدم الحكم
عند عدم الوصف دليلا مميزا ايضا لانه اي الوصف يزاحم الشرط فيه اي في عدم
الحكم عند عدمه فان دوران الحكم كما يوجد مع العلة وجودا وعدما يوجد مع الشرط كذلك
ايضا فان وجوب اداء الزكوة ووجوب صدقة الفطر ووجوب الطهارة كما يدور
مع النصاب والرأس وارادة الصلوة التي هي اسبابها وجودا وعدما تدور مع الحول
ويوم الفطر والحدث التي هي شروطها وجودا وعدما ايضا وكذا العتق كما يدور مع
الاعتاق يدور مع الدخول في قوله ان دخلت الدار فانت حر وذلك لان الاحكام لا تدور مع

الاسباب الا بوجود الشروط فتدور الاحكام مع الشروط وجودا بوجود الاسباب
وتنعدم عند عدمها على الاطلاق قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم اما تزلهم العدم
عند العدم اتفاقا ايضا فلا يصلح حجة وان نهاية الطرد الجهل بوجود المعارض والمناقض
فانه لا يمكنه ان يقول ليس لهذا الوصف مناقض ومعارض اصلا بل غاية امره لكن
يقول اني ما وجدت له معارضا ولا مناقضا لانه لا يمكنه الطرد في جميع الاصول
وبعد ثبت ذلك اي وما ثبت عدم المعارض والمناقض عند كل الا بالوقوف عن طلبهما
وقد كان بيانه اي بيانهما لكن ذلك اي الوقوف عن الطلب والحكم بانتفاء المعارض
والمناقض فيه الطرد واما العدم فليس بشيء فلا يصلح دليلا اي لا يصلح في نفسه
دليلا على شيء لان الدليل على الشيء امر وجودي ثم كيف يصلح اي عدم الحكم عند عدم الوصف
دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى يعني ولئن سلمنا انه يصلح
دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع
ثبوت الحكم عند عدمه بعلة اخرى [...] ذلك ان لا يكون للحكم الا علة
واحدة وقد ثبت في الشرع لحكم واحد علل متعددة كالنوم والاغماء وخروج النجس من
السبيلين ومن غيرهما لانتقاض الطهارة وكالبيع والهبة والصدقة والميراث
والاستيلاء للملك وكالردة والكفر المفضي الى المحاربة والبغي والزنا بعد الاحصان
لاباحة القتل فلا يصلح شرط عدمه برفع الطاء والشرط مصدر مضاف الى المفعول والضمير
للحكم اي لا يصلح لاشتراط عدم الحكم عند عدم الوصف على صحة ذلك دليلا اذا كانت
العلة منحصرة يصح الاستدلال بعدم الحكم على عدم العلة وبالعكس والوجه هو الاول
وعبارة بعض المحققين ولو كان العدم عند العدم دليل الصحة لكان الوجود عند العدم
دليل الفساد لان الوجود عند العدم اقوى دليل الصحة وهو العدم عند العدم كان
[...] عندكم لما كان دليل الصحة كان العدم عند الوجود دليل الفساد لزوال
دليل الصحة [...] على [...] الحكم في محل [...] على ان الوجود عند العدم
ليس دليل الفساد فلا يصلح العدم عند العدم دليل الصحة ضرورة واما [...] الاسم
بحصول الظن او العلم بالتحقق باسم مغضب فليس بصحيح لان الانتقال [...] حصول
العلم او الظن بكون ذكر الاسم سبب الغضب لمجرد الدوران فانه لولا ظهور
انتفاء غيره [...] الاوصاف بحث او بانه الاصل لم نظر والبحث طريق
[...] وبعض بالدوران وذكر في القواطع ان احكام الشرع مربوطة
بطريق علمي او ظني يستند الى سبب واذا خلا عن هذين الطريقين يكون مجرد
الحكم على الشرع والطرد لا يشعر بها واذا ثبتنا ان الحكم الذي لطة به اثباتنا لو

بر نعينا لم نترجح في مسالك النظر احدهما الا خر ويبطل التعليل به الا ان القياس
الفاسد يدل بطرده كما سيجي بيانه ولو كان الاطراد دليل صحة العلة لم تتم هذا الدليل على الاقيسة
الفاسدة وكذا استدل البعض بدلالة عدم الاطراد على الفساد على دلالة الاطراد على الصحة ما فسد
لان عدم الاطراد دليل النقض والنقض باطل واما الاطراد فغايته انه يدل على عدم النقض
فلا يلزم منه كونه علة فان قيل قد اتفقنا ان الطرد والعكس يصلح دليلا على العلة
في الاحكام العقلية وكذا في الاحكام الشرعية وهذا لان العلة ما يثبت به الحكم
والمثبت في الحسيات هو الله في الحقائق والحكم لحكمته جميعا فان الجاعل للزانية
محركا هو الله ولكن بواسطة الحركة كان المثبت للملك هو الله ولكن بسبب
البيع فقول العلة في الحقائق يثبت بالطرد والعكس وكذا في الشرعيات قلنا
الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فجاز ان يكون الطرد والعكس فيها دليلا على
العلة واما العلل الشرعية فمبنية على مصالح العباد وانها تختلف باختلاف الازمان
واحوال الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل تعرف علل الشرع بالشرع والشرع
هو النص والاستدلال على الوجه الذي ذكرنا في الباب المتقدم اليه اشير
في الميزان الاترى انه لم ينقل هذا اي مثل التمسك بالطرد لا عن احد من السلف
فانه لم يرد عن احد من الصحابة انه تمسك بما يناسب الحكم ولا يؤثر فيه واقوى دليل
على صحة القياس اجماعهم وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق
المراشد والمصالح التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما غفلوا
ولا اهملوا ولا تركوا التعليل به وكذا ترك سائر الائمة المقتدى بهم قال صاحب القواطع
وانا اتعجب من التحقيق في الشرع الى هذا المنتهي كان ذلك سبيل قواعد الدين
واستنباطه بضبطها وتطريقها كل فاعل لا يفتقر مما اراد ويحكم بما شاء ولهذا صرف
علماء الشرع سعيهم الى البحث عن المعاني المخيلة المؤثرة قوله وانما
من شرط قيام النص انما شرط الزنوق الثالث مع الدوران قيام النص وعدم
وعدم في الحالين لان الحكم اذا وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدمهما لم يكن
اضافته للحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمي
خمرا وزواله الحرمة عند زوال الاسم واما اذا كان الاسم قائما في الحالين
والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما بان زالت ... تعلق الحكم بالاسم فتعين
المعنى ~~...~~ لكونه علة وصار كما اذا تعين جهة المجاز
في المجاز في النص لانه للحقيقة حكم ... واصح باية الوضوء فان وجوب
الوضوء فيها رتب على القيام الى الصلوة وما علقت بالحدث دار الحكم معه وجودا

وعدماحتى لم يجب الوضوء عند القيام بدون الحدث ووجب عند الحدث بدون القيام
الى الصلوة والمنصوص عليه هو القيام الى الصلوة والنص قايم في الحالين والحكم
لم يتعلق به بقول النبي عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان حرمة القضا فيه رتبت على
الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم معه وجودا وعدما حتى حل القضا مع
وجود الغضب عند فراغ القلب والحل عند شغله مع عدم الغضب والنص
قايم في الحالين ولكنا الالر هذا اى ما ذكر الزيف الثالث من اشتراط قيام النص
وعدم حكمه شرط لا يكاد يوجد الا نادرا وذلك من حيث الظاهر ايضا لا من حيث
الحقيقة فكيف يجعل اصلا اى لا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لا حكم له على ان من
شرط صحة التعليل ان يبقى الحكم في المنصوص بعد التعليل على ما كان قبله فاذا علل
على وجه لا يبقى للنص حكم بعده يكون ذلك ابتدا فساد القياس لا دليل صحته وكيف
يجوز ان لا يبقى للنص حكم بعد التعليل وليس المقصود بالتعليل الا تعدية حكم
النص الى محل لا نص فيه فاذا لم يبق له حكم فاي شي يتعدى الى الفرع وذلك غير مسلم
اي قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف المعلل به غير مسلم
فيما ذكرت من النصين ايضا ومعنى قوله ايضا انه مع ندرته غير مسلم هٰهنا لان
الحدث ثابت بالنص لا بالتعليل قال الشيخ رحمه الله في تحقيق الكلام في العلة
الموجبة للوضوء ان اراده الصلوة على ما مر فان سلمنا ان الحدث سبب
فنقول ان الحدث ذكر بالاستدلال بالنص لانهم ذكروا وكذلك ذكر الغسل اي
وكما ذكر التيمم متعلقا بالحدث ذكر الغسل متعلقا به ايضا والتصريح في البدل نص
في الاصل لانه اي البدل يفارق الاصل على البدل بسببه من حيث انه يجب في
حال لا يجب فيه الاصل فكان ذكر السبب في البدل بقوله او جاء احد منكم من
الغائط بيانا انه هو السبب للاصل الا ترى انه لما ذكر الغسل بقوله فاغسلوا
وجوهكم ولم يذكر ما يغسل به وذكر الماء في البدل بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا
كان ذلك بيانا ان الغسل واجب بالماء فكذا هذا فان قيل هذا اثبات للحدث
في الوضوء بطريق الدلالة لا بالصيغة فانه استدلال بذكره في البدل على ثبوته في
المبدل وهو في بيان ثبوته بالصيغة قلنا اراد بالثبوت بالصيغة هٰهنا
ان نقول من الفاظ النص يدل عليه فانه لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء بقوله
فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدث عند عدم الماء عرف بصيغة هذا
الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدث واراد بثبوته بالدلالة
الثبوت بمضمر النص فان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لما دل على الاضمار

لان

لان العار بظاهره غير ممكن لا مضايه وجوب الوضوء عند كل قيام بل في كل ركعة من الصلوة
وهو خلاف الاجماع اضمر فيه من مضاجعكم اي اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة
فاغسلوا وقد نقل عن بعض الصحابة انه كان يقرا هكذا والقيام عن المضاجع كناية عن
النوم اي عن التنبيه عن النوم دليل الحدث لانه سببه بواسطة استرخا المفاصل واذا ثبت
ان اشتراط الحدث بهذين الوجهين لم يكن ثابتا بالتعليل لا يكون النص هٰهنا باطلا بل
هو قايم مع حكمه في الحالين قال القاضي الامام رحمه الله الحدث شرط زيد
في الاية لا بالراي ولكن بدلالة النص فانه قال ولكن يريد ليطهركم وقال في الاغتسال
وان كنتم جنبا فاطهروا وقال في بدل الوضوء او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء
فلم تجدوا ماء فتيمموا وانما يتعلق وجوب التيمم الذي هو بدل بما يجب به الاصل
فتبين ان المراد بصدر الاية اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون ولكن سقط ذكر الحدث
اختصارا لما في الاية ما يدل عليه والحذف شائع للاختصار والزيادة بدلالة النص وانما
انكرنا الزيادة بالراي فانها تجري مجرى النسخ فهذا يشير الى ان الوجهين المذكورين
من باب الدلالة واليه يشير تقرير شمس الائمة رحمه الله قوله وهذا النظم اي
اختير هذا النظم وهو ان الحدث لم يذكر في الوضوء الذي هو الاصل وذكر في البدل
وهو التيمم لان الوضوء مطهر بنفسه وحقيقته كما قال ولكن يريد ليطهركم فدل كونه مطهرا على
قيام النجاسة لان المطهر ما يثبت الطهارة ويقتضي ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات
الطهارة فان اثبات الثابت مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث بخلاف التيمم لانه
ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر
الحدث فيه صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط بل يجب التيمم لكل صلوة عند
عدم الماء تعبدا او يلزم على هذا التقرير ان الحدث قد ذكر في الغسل بقوله وان كنتم جنبا
فاطهروا مع انه تطهير حقيقة كالوضوء فاشار الى الفرق بينه وبين الوضوء فقال
والوضوء متعلق بالصلوة اي شرع لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث
شرطه اي شرط وجوبه فعرف ذكره بذكره في البدل كما بينا فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا
ليعلم بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا
كان محدثا كان الامر حقيقة للايجاب فيكون الوضوء فرضا وان لم يكن محدثا كان الامر
حقيقة للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة فاما الغسل فليس بمسنون لكل صلوة
بل هو فرض خاص اي الغسل الذي يتعلق بالصلوة نوع واحد وهو الفرض فلم يشرع الا مقرونا
بالحدث بقوله وان كنتم جنبا فاطهروا ولا يلزم عليه غسل الجمعة والعيدين لان المدعى
ان الغسل لكل صلوة ليس بمسنون وشرعية الغسل للجمعة والعيدين لا يثبت كون

العسل سنة لكل صلوة على ان كل منا فيما ثبت بالكتاب وباشارته وذلك ثبت بالسنة وذكر
في الكشاف فان قلت ظاهر الآية يوجب الوضوء على كل قايم الى الصلوة محدث
وغير محدث فما وجهه قلت يحتمل ان يكون الامر للوجوب فيكون الخطاب للمحدثين خاصة
وان يكون للندب وعن رسول الله عم والخلفاء الراشدين بعده انهم كانوا يتوضؤن
لكل صلوة فان قلت هل يجوز ان يكون الامر شاملا للمحدثين وغيرهم لهولاء على وجه الايجاب
ولهولاء على وجه الندب قلت لا لان تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز
والتعمية وقيل كان الوضوء لكل صلوة اول ما فرض ثم نسخ قوله وكذلك
الغضب اي وكذا الحدث ثابت بدلالة النص لا بالراي الغضب معلول بشغل القلب
اي المراد منه شغل القلب لان الغضب سببه وقد يسمى الشي باسم سببه كذا ذكر الشيخ
رحمه الله في بعض مصنفاته وقط لا يوجد غضب بلا شغل فلا يستقيم قول الخصم النص
قايم والحكم لم الاباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لانا لا نسلم ذلك بل لا
يحل القضاء الا عند سكون الغضب وان قيل انه لا يخلو عن شغل البتة يمكن ان الحكم
في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص والحكم له قال القاضي الامام
وكذلك قوله النبي عم لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان كناية عن القضاء وهو مشغول
القلب عرف ذلك بدلالة الاجماع كما صار قوله تعالى فلا تقل لهما اف كناية عن الايذاء حتى
صار الشتم بمنزلته عقلا ذلك بدلالة محل الخطاب ما هو من التعليل بالراي للقياس في شي
وانما التعليل للتعدية اي التعليل لاجل التعدية للحكم الثابت بالنص الى محل لا نص فيه فاشترط وجود النص
والحكم لم يمنع التعليل فيكون فاسدا قوله واما تقسيم هذه الجملة اي جملة ما هو احتجاج بلا دليل
من الاطراد ونحوه فاول اقسامه الاطراد لانه على نهج العلل فان الوصف المطرد من اوصاف النص
قد يكون علة وقد يكون مؤثرا بنفسه وان لم يكن مطردا بانه فيكون مقدما على ما بعد
الاقسام والذي يليه الاحتجاج بالنفي والعدم لانه يصلح حجة للدفع في بعض المواضع والذي يليه الاستصحاب
لانه ليس بدليل لاثبات الحكم ولكنه حجة ابقاء ما كان على ما كان والذي يليه تعارض الاشباه
انه حجة عند البعض والذي يليه ما لا يستقل الا بوصف يقع به الفرق الا انه وصف مجمع عليه فكان
مقدما على وصف مختلف فيه ثم الوصف المختلف فيه مقدم على ما لا يشك في فساده لان
ذلك الوصف المختلف فيه حجة عند الخصم ثم هو مقدم على الاحتجاج بان لا دليل لانه ليس
بابلغ من العدم كذا ذكره بعض الشارحين اما الاول اي عدم صحة الوجه الاول وهو الاطراد فلان الاطراد لا
يثبت به الا كثرة الشهود اي بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء
الشهادة بمعنى بالنظر الى نفس الوصف وهو كقولهم في المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كوصف الركنية موجود في غسل الوجه وغسل اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها

اصل

اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود الا ان هذا الوصف لما كان واحدا كان فيه تكرار اداء الشهادة
قال القاضي الامام الاطراد انما يثبت بكون الوصف شاهدا انما وجد فيه كل اصل على العموم
فلا يكون عموم شهادته دليلا على عدالته بمنزلة شاهد كرر شهادته في كل مجلس قضاء فلا يصير
التكرار والثبات على الاداء تعديلا او تنزل كل اصل شاهد بنفسه فذلك الوصف فيه
فيكون بمنزلة شهود او رواة كثيرة فلا يصير الكثرة تعديلا لمن لم يكن عدلا قبل الكثرة وان
الوجود قد يكون اتفاقا اي وجود الحكم عند وجود وصف قد يقع بطريق الاتفاق والعدم قد
يقع لانه شرط اي العدم عند العدم قد يقع باعتبار انه شرط فان المعلق بالشرط معدوم
قبل وجوده فلا يصلح الوجود عند الوجود والعدم عند العدم دليلا على صحة العلة ثم استوضح
ما ذكر من ان الاطراد لا يصلح دليل الصحة بقوله الا ترى ان وجود الشي بمجرد وجود شي ليس
بعلة له لما ذكر ان الشي عند الوجود لو كان علة للبقاء لما فني شي من الدنيا وهذا اصح ان يقال وجود لم
يثبت فكيف يصلح علة للوجود في غيره بنفسه اي لا يصلح الوجود بنفسه علة لوجود غيره
ومن غير نظر الى معنى آخر من تاثير او حال لان البقاء اسهل من الابتداء فلما لم يصلح نفس
الوجود سببا للبقاء فلان لا يصلح سببا للايجاد ابتداء وهو اعادة الحكم كان اولى
وهذا بخلاف العلل المؤثرة فانها كانت علة الوجود في غيرها ولم يكن علة للبقاء في نفسها
لانها كانت علة باعتبار الاثر لا باعتبار الوجود والاثر انما يظهر في الغير لا في نفسها اما الوجود
فثابت بالنسبة الى نفسه وغيره فان صلح علة في غيره باعتبار الوجود ~~لانه يظهر في~~
~~نفس الوجود في نفسه~~ الوجود علة الوجود فالمراد منه ان الوجود هو الذي قبل الرؤية لا انه
مؤثر في الرؤية وكذلك وجود الحكم اي كما ان الوجود عند الوجود لا يصلح دليلا على صحة
العلة لا يصلح العدم عند العدم دليلا على الفساد لان من موجب العلة ثبوت الحكم
بها لا ان ينتفي الحكم بها والا ثبت بغيرها بل ان يجوز ان يثبت بها ويجوز ان يثبت بغيرها
فلا يدل عدمها على عدم الحكم ولا وجود الحكم عند عدم المعلل على فساد العلة لجواز وجوده
اي وجود الحكم بغيره اي بغير الوصف الذي هو علة مع وجود العلة والحكم بنفسه لا يصلح مناقضا
لما للطرد لان من خصص العلة فتخلف الحكم عن الوصف الذي جعل علة لا يجعل
انتقاضا عندهم واما التاثير لا يعلون عدم الحكم عند وجود العلة صورة دليل المناقضة
لكن القائلين بجواز التخصيص منهم مثل الشافعي الامام ابي زيد وغيره يقولون
لا يتخلف الحكم عن العلة المؤثرة انما يكون لمانع وصف من العلة فينعدم بها العلة
فتنزل علة ذات وصفين اذا عدم احدهما فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا المانع
لخصصها مع وجودها قال الشيخ رحمه الله رد المذهب الاول بعدم الحكم ووجود العلة اي
وجود وصف العلة والحكم سنة اي لا يثبت حكم بنفس ذكر الوصف الذي هو علة الحكم

الوجود

قوله

قوله

مناقضا اي لا يكون نقضا لجواز ان يتخلف الحكم اي ينتفي لفوات وصف من العلة ذكر الوصف
ليس بعلة بنفسه فكان عدم الحكم لعدم علته كانتفاء علة وجوب الزكوة ولكن
بصفة النماء فيدونه لا تجب الزكاة لعدم تمام العلة بفوات وصفها فلا
يكون مناقضة وذكر المذهب الثاني بقوله ولا اذكر وقد دل عليه التعليل مخصصا
ويحتمل هذا الكلام وجوها ان يكون الضميران في ذكره وعليه للتعليل على تاويل الوصف
والواو للحال والمعنى لا يكون ذكر الوصف الذي هو علة بدون الحكم مخصصا
للعلة مع ان التعليل يدل على كون ذكر الوصف عليه يكون عدم الحكم لعدم العلة
بناء على فوات وصف من العلة او المعنى لا يكون ذكر الوصف بانه علة لهذا الحكم
والحال ان التعليل يدل على ان ذلك الوصف علة له مخصصا للحكم بشكل العلة بل يجوز
ان يكون للحكم علة اخرى يثبت الحكم بها عند عدم هذا الوصف كما بينا وان يكون
الضمير الاول للعلة بطريق اضافة المصدر الى الفاعل والثاني للعلة على تاويل الوصف
ويكون قوله وقد دل عليه التعليل متعلقا بالذكر اي ولا يكون ذكر العلة
هذا الكلام وهو قوله قد دل التعليل على كون هذا الوصف علة لكن لم يثبت حكم لمانع مخصصا
للعلة بل هو امتناع الحكم لعدم العلة بفوات وصف منها وان كانت صورتها موجودة وان
يرجع الضمير الاول الى فوات الوصف من العلة والثاني الى الوصف الفائت منها والواو
للحال اي لا يكون ذكر فوت الوصف من العلة مع ان التعليل يدل على اشتراط ذلك الوصف
لتمام العلة مخصصا للعلة يعني اذا فات وصف من العلة وامتنع الحكم عنها بفواته يسميه
من جوز التخصيص مانعا مخصصا ويقول العلة موجودة موجبة للحكم الا انه امتنع حكمه
لهذا المانع وهو فوات الوصف تخصصت به قال الشيخ رحمه الله لا يصلح ذكر
فوات ذلك الوصف تخصيصا اي مخصصا للعلة لان التعليل انما يستقيم اذا وجد
العلة بتمامها اصلا ووصفا ثم لا يثبت حكمها لمانع ولم توجد العلة ههنا بتمامها لان
التعليل يدل على انه لا بد من الوصف الفائت لتمام العلة فلا يكون فوات ذلك الوصف
مانعا مخصصا بل ينعدم العلة بفواته فينعدم الحكم لانعدامها ولما ثبت ان وجود الحكم عند
عدم العلة لا يدل على فسادها وان وجود صورة العلة بدون حكمها لا يدل على المناقضة
والتخصيص لان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم على الصحة اعتبار الحالة
الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد على ما سنبين في باب تخصيص
العلل ان شاء الله الا ان هذا اي الاحتجاج بالاطراد في الرتبة التعليل بعدم الوصف
لعدم الحكم وهو فاسد لان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام ولان
عدم وصف احرست الحكم به لما قلنا ان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى الا ترى

ان العدم ليس باعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر يثبت
به مع العدم وكذلك الوجود لا يصلح علة للاحكام ولان عدم وصف المنافي وجود وصف
للبقاء والوجود شيء لغيره يصلح لعدم علة لوجود الاحكام مثل قول الشافعي
في النكاح انه لا ينعقد بهذه الرحال مع النساء لانه ليس بمال فاشبه الحدود
وفي الاخ اذا ملك اخاه لا يعتق لانه ليس بينهما بعضية فاشبه ابن العم والعم
المبتوتة طلاق المراة وانتهاء طلقها طلاقا لا رجعة فيه والمبتوتة المراة واصلها
المبتوت طلاقها يعني المحرم صريح الطلاق في العدة كالمحرم البائن فيها لانه لا
نكاح بينهما فصار كما بعد انقضاء العدة وبحر اسلام المروي في المروي اي الثوب في
جنسه ومنه النسبة الى بلد بالعراق على شط الفرات لانهما اي البدلين ما لا بجمعهما
طعم ولا ثمنية يعني الموجب لحرمة النسيئة التي هي من انواع الربوا الطعم او الثمنية
ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة كما اذا اختلف الجنس ومن راى
الظاهر اي بهذا النوع من التعليل وهو التعليل بالنفي خرج في الظاهر على مثال العلل
اي العلل الصحيحة لانه ترتب الحكم على علم فيتوهم انها مرتبة اذ عدم الوصف يصلح
دليلا في بعض المواضع على انتفاء الحكم لكنه اي التعليل بالنفي لما كان عدما اي استدلالا
بعدم وصف على عدم حكم لم يكن شيئا اذ العدم ليس بشيء فلا يصلح حجة لاثبات
احكام الشرع والقائل ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا اما اذا كان عدميا
فلا لان العدم يصلح علة للعدم وهذه احكام عدمية علقت بالعدم فيتعين ان يجوز انا
نقول هذا عين المسارع فيه بل العدم لا يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة لانه
لانه ثابت بالعدم الاصلي الا ترى ان استقصاء العدم اي عدم العلة
[illegible] لا يمنع الوجود من وجه اخر اي لا يمنع وجود الحكم من طريق
اخر فانك لو قلت زيد ليس بموجود لانه ليس في مكان كذا ولا في بلد كذا وكذا لا
يصح لانه يحتمل ان يكون في مكان اخر قوله الا ان يقع الاختلاف استثناء
من قوله فلا يصلح حجة للاثبات وهو جواب عما يقال الحكم قد علل بالنفي في
مواضع كثيرة مثل قول محمد في ولد المغصوب اي المغصوبة انه ليس بمضمون
لانه اي الغاصب لم يغصب الولد ومثل قوله فيما لا خمس فيه اللؤلؤ لانه لم
يوجف عليه المسلمون فاشار الى الجواب وقال الا ان يقع الاختلاف في حكم
سبب معين كما في ولد المغصوبة فان الاختلاف واقع في ان ضمان الغصب هل يثبت في
زوائد الغصب المغصوب ام لا لانه مطلق الضمان فان الضمان كما يجب بالغصب
يجب بالاتلاف والبيع الفاسد وغيرها وفي حكم الواو بعض او بعضا ولم يقع الاختلاف

في حكمٍ ثبت دليله بالإجماع واصلٍ الثاني له مثال وجوب الحد فإن سببه في الشرع
واصل بالإجماع وهو الإيجاف بالخيل والركاب فحج يصح الاستدلال لعدم العلة على عدم الحكم
أي ذكر أي حكم سبب معين وشبب الثاني له لا يوجد بعد ذلك السبب فانتفاء ذلك
السبب يدل على انتفاء الحكم ضرورة وذكر القاضي الإمام أمثلة من هذا الجنس
ثم قال فأما العلل المحض الله على سبيل الاستدلال دون التعليل والمقايسة
لأن حكم العلة الذي لا ينعدم إذا عدمت العلة كان معدوما قبل العلة وإنما انبنيا
إضافة العدم إلى عدم العلة وإحالته وإذا بطلت الإضافة لم يكن علة وإنما نفي الحكم
مع عدم العلة بعلة أخرى فيكون مثل الأولى لا عينها في الوجوب والتعلق بها وإذا
كان كذلك صح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم إذا وقع الاختلاف في حكم علة
بعينها فأما قوله ليس بمال فكذا يعني ما ذكره الشافعي ليس من قبيل ما ذكره محمد رحمهما الله
فإن قول الشافعي النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال تعليل بعدم
الوصف لا استدلال لأن قبول شهادة النساء مع الرجال لم يثبت اختصاصه بالمال
في الشرع ليصح الاستدلال بعدم المال على عدم القبول وإذا كان تعليلا امتنع كونه
عين مال قيام وصف له أثر في منع إثباته بشهادة النساء مع الرجال ويجري
ذلك الوصف لأن النكاح وإن لم يكن مالا فهو من جنس ما لا يسقط بالشبهات
يعني إذا طرأت عليه شبهة بعد ثبوته لا يسقط بها بل هو من جنس ما يثبت بالشهادة
على الشهادة وبكتاب القاضي إلى القاضي مع أن فيها زيادة شبهة يمكن الاحتراز عنها
ولهذا لا تثبت بهما الحدود والقصاص فعرفنا أنه من جنس ما يثبت بالشبهات
فصار فوق الأموال من هذا الوجه بدرجة يعني صار النكاح فوق الأموال من
هذا الوجه بدرجة ومعناه يثبت مع الشبهات والمال لا يثبت بها ألا ترى أن
البيع لا يصح مع الهزل وإن تفرق الصفقة في البيع مفسد للبيع حتى لو قبل البيع
في أحد العبدين فيما إذا قال البائع بعت منك هذين العبدين بكذا لا يصح ولو
قبل نكاح إحدى المرأتين صح وكذا لو جمع بين حر وعبد في البيع
لا يصح البيع أصلا ولو جمع بين من تحل له نكاحها وبين من لا تحل في تزوجها صح العقد
في حق من تحل له نكاحها فثبت أن النكاح فوق الأموال في ثبوته مع الشبهة دونها
وثبت المال بشهادة النساء مع الرجال مع أنه لا يثبت بالشبهة فإن لم
يسقط بها فلأن يثبت النكاح الذي لا يؤثر الشبهة في ثبوته وسقوطه كان أولى
وذكر في الأسرار أنه لما ثبت النكاح مع الشبهة وعدم سقوطه كان أولى
بما أن النكاح يثبت مع شرط فاسد لأن المهر ومهر فاسد والبيع لا يصح معهما فكان أسهل جوازا

ولذا

وكذا النكاح الفاسد يوجب شبهة النكاح حتى لو دخل بها الداخل لا يجب عليها الحد ثم لو
تزوجها رجل صح ولم يجعل شبهة نكاح الذي زوج فاسدا مانعا من صحة هذا النكاح وكذا النكاح
الثابت لا يبطل بنكاح آخر وإن دخل بها وثبت له شبهة النكاح حتى وجبت العدة عليها
ولم يجب الحد وكذا لو اشترى المكاتب منكوحة مولاه لم يبطل النكاح وقد ثبت للمولى
شبهة ملك في مال مكاتبه بل حق الملك حتى استولد أمة مكاتبه ثبت النسب ولم يجب
الحد ولو تزوجها ابتداء لم يصح لحق الملك فلما لم يبطل النكاح بحق الملك فبالشبهة أولى
وكذا رجوع الشاهد بعد القضاء لا يبطل القضاء ولو كان من جنس ما يبطل بالشبهة
لبطل القضاء به كما في الحدود فثبت أن النكاح يثبت مع الشبهة ولا يسقط
بها وكذلك في أخواتها يعني كما أن التعليل بالعدم في هذه المسألة لا يمنع من قيام وصف
يثبت الحكم به لا يمنع التعليل بالعدم في أخوات هذه المسألة وهي مسألة عتق الأخ وطلاق
المبتوتة وإسلام المروي في المروي من قيام أوصاف أخر تثبت الحكم بها في تلك المسائل
ففي مسألة عتق الأخ لئن لم يوجد البعضية فقد وجدت القرابة المحرمة عن الاستذلال
بأدنى الذلين وهو ذل ملك النكاح فيصان عن الاستذلال بأعلى الذلين بالطريق الأولى
وفي المبتوتة إن لم يوجد النكاح فقد وجدت العدة التي هي من آثاره وصحة الطلاق تستغني
عن زوال ملك النكاح حكما له فإن صريح الطلاق بعد صريح الطلاق منعقد والإزالة
إزالة الملك فإن الأول قد انعقد لإزالة الملك فلا حاجة إلى انعقاد الثاني لها وكذا لو
طلقها طلاقا رجعيا بقي النكاح منعقدا ولا يزيل الملك حالا فثبت أن زوال الملك ليس بحكم لازم
للطلاق بل حكمه اللازم إبطال حل المحلية إذا تم ثلاثا وإذا كان كذلك أمكن إعماله في بعض
المحل وإبطاله بعد الإبانة يوجب القول بصحته إلا أنا شرطنا قيام العدة لأنه لا بد من ضرب
ملك ليتأكد تصرفه عليها وذلك يحصل بالعدة تارة وبقيام النكاح أخرى فإذا وجد نفذ تصرفه
عليها أشير في الأسرار والطريقة البرغرية وفي إسلام المروي في المروي لئن لم يوجد
الطعم أو الثمنية فقد وجدت الجنسية التي هي أحد وصفي علة الربا الفضل فإنها
تصلح بانفرادها علة لربا النسيئة كالوصف الآخر وهو الطعم عنده والكيل عندنا فإن
من باع قفيز حنطة بقفيز شعير نسيئة لا يجوز بالاتفاق وقول الخصم الجنسية شرط
وليست بأحد وصفي العلة فاسد لأن العلة تتميز من الشرط بالتأثير وظهر تأثير
الجنسية في إثبات الشبهة على ما بيناه فيكون من العلة وكذا قوله الجنسية بعض العلة
فلا يثبت به الحكم فاسد أيضا لأنها بعض العلة في ربا الفضل فأما في ربا النسيئة فهي جميع
العلة لاستقلالها بالوصف الآخر فإنه كان بعض العلة في ربا الفضل وصار جميع العلة في ربا
النسيئة فإن قيل فساد البيع لذات القبض لا لربا النسيئة قلنا ما قال هذا الكلام يهدم

فاعن الشريعة فانه يودي الى انكار ربوا النسيئة وانه ثابت بالنصوص المشهورة حتى
كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول لا ربوا الا في النسيئة بل ربوا النسيئة اغلظ من ربوا الفضل
فان الصحابة قد اتفقت عليه فكان ما يودي الى انكاره باطلا فصار حاصل هذا الفصل ما اشير
اليه في الميزان ان التعليل بالنفي على وجهين احدهما ان يعلل لنفي الحكم بنفي وصف من اوصاف
المنصوص عليه وهو فاسد لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بوصف اخر غيره وهو في الحقيقة تعليل
بعلة قاصرة ويجوز ان يكون الحكم ثابتا بعلل والثاني ان يكون الحكم ثابتا بعلة معينة ليست له
علة اخرى كضمان الغصب لا يجب بدون الغصب وحد السرقة لا يجب بدون السرقة
فكان نفي الحكم بنفي الغصب والسرقة تعليلا صحيحا الا ترى الى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الاية فان التحريم لما كان لا يعرف الا بالوحي انعدم عند عدمه قوله واما
الاحتجاج باستصحاب الحال الخ الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة يقال استصحبته
الكتاب وغيره وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحاب الحال
لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي
الشريعة هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل
هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير وعبارة بعضهم هو الحكم
ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المبقي وقال بعضهم هو عبارة عن
الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله محتمل للزوال بدليله لكنه التبس
عليك حاله ومثل هذه العبارات تودي معنى واحدا فالتحقيق ثم الاختلاف ان استصحاب
حكم عقلي وهو كل حكم عرف وجوبه او امتناعه او حسنه وقبحه بمجرد العقل او استصحاب
حكم شرعي ثبت تابيده او توقيته نصا او ثبت مطلقا وحتى بعد وفات النبي عم واجب العمل
لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعا والاختلاف ان استصحاب الحال حكم ثبت
بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في
طلب الدليل المزيل لا في حق غيره ولا في حق نفسه لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير
منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه ايضا اذا كان متمكنا من الطلب الا ان
لا يكون متمكنا منه فاما اذا كان ثابتا بدليل مطلق غير متعرض للزوال وقد طلب المجتهد
الدليل المزيل بقدر وسعه ولم يظهر فقد اختلف فيه فقال جماعة من اصحاب الشافعي
مثل المزني والصيرفي وابن سريج وابن خيران انه حجة ملزمة مطلقا في الشرعيات
واليه مال الشيخ ابو منصور لانه ذكر في ماخذ الشرائع ان هذا القسم يصلح حجة على الخصم
في موضع النظر ويجب العمل به على كل مكلف اذا لم يجد دليلا فوقه من الكتاب والسنة
ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح وتابعه في ذلك جماعة من مشايخ سمرقند وهو اختيار

صاحب

صاحب الميزان وقال اكثر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري
وجماعة من المتكلمين انه ليس بحجة اصلا لا لاثبات امر لم يكن ولا لابقاء ما كان على
ما كان وقال اكثر المتاخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابي زيد والشيخين وصدر
الاسلام ابي اليسر ومتابعيهم انه لا يصلح حجة لاثبات حكم مبتدا ولا للالزام على الخصم
بوجه ولكنه يصلح لابلاء العذر وللدفع فيجب عليه العمل به في حق نفسه ولا يصح له
الاحتجاج بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك
في زواله كان استصحاب حال البقاء على ذلك اي على ذلك الوجوب يعني كان جعل حال البقاء
مصاحبا لحال الثبوت الوجوب دليلا موجبا اي ملزما لا يصح الاحتجاج به على الخصم وعندنا هو
اي الاستصحاب لا يكون للايجاب اي لا يصلح للالزام لكنها حجة دافعة اي يدفع الزام الغير
واستحقاقه عليه والضمير للاستصحاب وتانيثه لتانيث الخبر
كقولهم بل هي قسمة او بتاويل الحال اي لكن الحال حجة دافعة على ذلك
دلت مسائلهم اي على ما قلنا من كون الاستصحاب موجبا عنده دافعا عندنا دلت
مسائل الفريقين منها مسائل الصلح على الانكار فانه جائز عندنا ولا يصح الاعتياض عما ادعاه
وعنده لا يجوز لان الاصل في الذمة هو البراءة عن الحقوق لانها خلقت فارغة
والشغل بعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والالزام عنده فكم يدفع التمسك بهذا
الاصل الدعوى من المدعى عليه الى المدعي في ابطال دعواه وصار كانه اقام بينة على ان ذمته
فارغة عن حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار
دعوى المدعي لن المدعي حقي وملكي معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فلم
لا يكون خبر المدعي حجة على المدعا عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا لا يكون خبر
المدعا عليه لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح ولهذا
لو صالحه اجنبي على مال جاز بالاتفاق ولو ثبتت براءة ذمته في حق المدعي بدليل
كما ذكره الخصم لم يجز صلحه مع الاجنبي كما لو اقر انه مبطل في دعواه ثم صالح مع اجنبي كذا
ذكره شمس الائمة وتقرير له ان قول المدعي معتبر في حقه دون خصمه وانكار خصمه
ليس بمعتبر في حق المدعي فكانا سواء في انهما ليسا بحجة في حق كل واحد منهما فجوزنا
الصلح في حق المدعي اعتياضا عن حقه وفي حق المنكر افتداء لليمين وقطعا للخصومة
لان خبر كل واحد منهما حجة في حق نفسه فلو لم يجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي
ولا نسلم لو جاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه بجهة افتداء
اليمين لا لان الحق ثبت عليه ومنها مسالة الشفعة وهي ما اذا بيع من الدار
شقص وطلب الشريك الشفعة من المشتري فانكر المشتري ان يكون ما في يده الشفيع

في ابطال الدعوى

من الدار وملك الشفيع ما بيده لان ما في يدك ليست بيد ملك بل كانت بيد اجارة او اعارة وانكر
الطالب ان يكون ما في يده باجارة او اعارة كان القول قول المشتري حتى لا يكون للشفيع ما لم
يقم بينة على ان ما في يده من الدار ملكه لا يستحق الشفعة عندنا لانه يتمسك بالا
صل فان اليد دليل الملك في الظاهر وهو لا يصلح حجة للالزام وقال الشافعي رح يستحق
الشفعة بغير اقامة بينة انه ملكه وان ما في يده ملكه لان التمسك بالاصل يصلح حجة
للدفع والالزام جميعا عنده وانما وضع المسئلة في الشقص احترازا عن موضع الخلاف فان
الشفعة بالجوار ليست بثابتة عنده والشقص الجزء من الشيء والنصيب ومنها مسئلة
تعليق عتق العبد فانه اذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم اختلفا بعد مضي
اليوم فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل كان القول قول المولى عندنا حتى لا يعتق
العبد لان العبد متمسك بالاصل وهو عدم الدخول والتمسك به لا يصلح حجة للالزام على
الغير فلا يبطل به انكار المولى عدم الدخول فيجعل كان العبد اقام البينة على ذلك فيعتق
ويكون القول قوله لما ذكرنا ان الاستصحاب حجة دافعة لا ملزمة ثم استدل من جعله
حجة على الاطلاق بالنص وهو قوله عم ان الشيطان ياتي احدكم فيقول احدثت احدثت
فلا ينصرفن حتى يسمع صوتا او يجد ريحا حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه
وهو عين الاستصحاب وبالاجماع وهو انه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث جاز له
اداء الصلوة ولم يلزمه الوضوء ولو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء بقي الحدث وكذا
اذا (تيقن بالنكاح ثم) شك في الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك وهذا كله استصحاب وبالدليل
المعقول وهو ان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظنا يتبع بذلك الدليل
ايضا الا ترى ان الحكم الثابت بالنص بقي به اي بذلك النص بعد وفات النبي عم حتى تعذر
نسخه اي نسخ ذلك الحكم لبقاء النص الموجب له بعد وفاته عم واستدل صاحب الميزان
للشيخ ابي منصور بان الحكم متى ثبت شرعا فالظاهر دوامه لما يتعلق به من المصالح الدينية
والدنياوية ولا تتغير المصلحة في زمان قريب [illegible] يحتمل التغير عند تقادم العهد
فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل ولم يظفر به فالظاهر عدمه وهذا نوع اجتهاد واذا كان
البقاء ثابتا بالاجتهاد لا يترك باجتهاد مثله بلا مرجح ويكون حجة على الخصم كما لو تعلق
بقياس صحيح فانكر خصمه وعارضه بقياس لا رجحان له على الاول يجب ان يكون المنكر محجوجا
به لان ذلك الحكم قد ثبت وثبت بقاؤه بالاجتهاد فلا يترك الا بدليل يرجح على الاول
وان كان اوجب شبهة في الاول وهذا معنى قول الفقهاء ان ما امضي بالاجتهاد لا ينقض
باجتهاد مثله الا ترى ان الحكم المطلق في حال حيوة النبي عم كان يحتمل النسخ ثم هو ثابت
في حق من كان بعيدا عنه في حق وجوب العمل به والالزام على الغير ودعوة الناس الى ذلك وعدم
لنا

لنا ان الاستصحاب حجة ملزمة كذا في الميزان وتمسك من لم يجعله حجة اصلا بان المستصحب
ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم
الشرعي بعد ثبوته وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل شيء منها
على بقاء الحكم بعد الثبوت فكان العمل بالاستصحاب عملا بلا دليل وكيف يجعل حجة لابقاء
ما كان على ما كان والبقاء لا يضاف الى الدليل الموجب بل حكمه الثبوت لا غير ولان
التمسك بالاستصحاب يؤدي الى التعارض في الادلة فان من استصحب حكما من صحة فعل
او سقوط فرض كان لخصمه ان يستصحب خلافه فيما يماثله كما لو قيل ان المتيمم اذا راى الماء
قبل صلوته وجب عليه التوضي فكذلك اذا راه بعد دخوله في الصلوة استصحابا للحال
ذلك الوجوب امكن ان يعارض بان الاجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلوة وانعقاد الاحرام
وقد وقع الاستشهاد في بقائه بعد رؤية الماء في الصلوة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب
وما ادى الى مثل هذا كان باطلا ولنا ان الدليل الموجب اي المثبت لحكم في الشرع
لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد
لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني ان الايجاد علة للوجود لا للبقاء لم يثبت
البقاء حتى صح الافناء بعد الايجاد ولو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور
الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع المبقي كما لم يتصور الزوال حالة الثبوت
لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ولما صح الافناء صح علم ان الايجاد لا يوجب البقاء
فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم ان دليله لا يوجب البقاء لاستحالة الجمع بين
المزيل والمثبت الا ترى انه لما كان موجبا لم يجز نسخ الحكم في حالة ثبوته لان رفع الشيء
في حال ثبوته محال وهذا اي ما قلنا ان الدليل الموجب لشيء لا يوجب بقاءه ثابت
لان ذلك اي البقاء وهو عبارة عن الكون في الزمان الثاني بعد الكون في الزمان الاول
بمنزلة اعراض تحدث فان البقاء معنى وراء الباقي بدليل ان الشيء في اول الحالة
يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه يصح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان بقاؤه نفس
وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء
واذا ثبت انه معنى اخر وراء الوجود ولا قيام له بنفسه جعلناه كساير الصفات كان
بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده من السواد والبياض والحركة
والسكون فلم يصلح ان يكون وجود شيء علة لوجود غيره اي لم يصلح ان يكون
نفس وجود شيء من غير انضمام دليل اخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به
فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به ثبت

ان الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فلا يكون البقاء ثابتا بدليل بل بناء
على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل
جهده في [illegible] طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل اذ ليس في وسعه
وراء ذلك كما جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه. ورايت بخط شيخي قال
الشافعي استصحاب حكم ثبت بدليله في الزمان الثاني لم يكن هو الا بالدليل لان
الموجب للوجود او العدم اوجب البقاء والحكم الشرعي مما يوصف بالبقاء
عرضا كان او وجودا فيبقى موصوفا بالوصف الذي ثبت بدليله الى ان يوجد المغير
بخلاف الاعراض التي لا توصف بالبقاء لانها لا تستغني عن العلة في كل ساعة
ولحظة لحدوثها جزءا فجزءا فتحتاج الى علة حسب حاجة الاول اليها قال الشيخ
تعرض لابطال هذا الكلام وقال البقاء بمنزلة اعراض تحدث بالترادف
والتوالي فلا يستغني عن الدليل المبقي وقد وقع الشك في الدليل المبقي فلا يكون حجة
على الغير [illegible] الشك فان قيل لما كان البقاء امرا حادثا سوى الثبوت لا بد له من دليل
وسبب كالثبوت لا بد له من سبب فلا يستقيم القول بان البقاء ثابت بلا دليل
او مضاف الى عدم المزيل قلنا بقاء الموجود في الجملة ثابت بابقاء الله اياه الى
زمان وجود المزيل كما ان الوجود ثابت بايجاده الا ان الوجود [illegible] ظاهرا مضافا
اليه وليس للبقاء سبب ظاهر فجعل البقاء ثابتا بلا دليل على معنى انه لا يحتاج
في الظاهر الى سبب ظاهر يضاف اليه لا على معنى انه لا يحتاج الى سبب اصلا وذلك لانه
اذا ثبت موت انسان او بناء دار كان ابتداؤه مفتقرا الى سبب ظاهر بعد ما علمنا
يقينا انه ثابت بايجاد الله تعالى كما عرف في سائر الموجودات فاما بقاؤه فلا يفتقر
الى سبب ظاهر بل يبقى بابقاء الله تعالى الى ان يوجد القاطع من غير سبب يضاف اليه
فكذا الحكم الشرعي يفتقر في ابتداء ثبوته الى دليل وما ثبت بدليل يبقى بابقاء الله الى
ان يوجد المزيل من غير دليل ظاهر يدل على بقائه ولكن لم يحصل العلم بعدم المزيل لم يحصل
العلم بالبقاء فكان البقاء دائما لعدم العلم بالدليل لا للعلم بعدم المزيل فلم يصلح حجة على الغير
فان قيل لم يحصل العلم بالبقاء فقد حصل الظن الغالب بالاجتهاد في طلب
المزيل وعدم الظفر به والدليل الظني حجة في الشرع كالقياس فيصح الالزام على
الغير كما يصح بالقياس قلنا لا نسلم ان ذلك معتبر في الشرع بل المعتبر هو الدليل
الظني الذي قام دليل قطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يقم ههنا دليل
قطعي والظني على اعتباره فلا يصح الاحتجاج به على الغير كالاحتجاج بالتحري على الطهارة الحاصل

الغير

١٩٠

[illegible]

الغير قوله الا ترى توضيح لقوله الدليل الموجب لحكم لا يوجب بقاءه واشارة الى
استصحاب العدم مثل استصحاب الوجود وذكر القاضي الامام في التقويم ان الاحتجاج
بالاستصحاب عمل بلا دليل وذكر مثال الاستصحاب في العدم والموجود وقال
وهذا لان ثبوت العدم لا يوجب بقاءه [illegible] ما يزيله [illegible] الانسان
بعلتها لا يوجب البقاء ولا يمنع طريان الموت ما في هذه الجهة اشكال فاذا اراد ما
دوام الحالة الثابتة في المستقبل كونه ثابتا [illegible] لم يبق استغناء عن الدليل في
بقائه كان محتاجا بالادلة وقوله الا ترى ان النسخ توضيح لقوله وهذا الاشكال ما ذكرنا
اشارة الى قوله الدليل الموجب لا يوجب البقاء ثم اجاب عما استدل الشافعي من
المسائل فقال واما فضل الطهارة والملك بالشراء وما اشبه ذلك [illegible]
فيه [illegible] ثابت بقاؤه بدليل كون الاول الشرع بعد وفاة الرسول عليه السلام
وذلك ان حكم الشراء ملك مؤبد وكذا حكم اخواته من النكاح والوضوء والحدث بدليل انه
لا يصح توقيت هذه الاحكام صريحا فانه لو قال اشتريت [illegible] او توضات الى كذا [illegible] قال
اشتريت على ان يثبت الملك لي سنة [illegible] او توضات على ان يثبت الطهارة لي الى وقت
كذا او تزوجت على ان يثبت الحل لي الى مدة كذا لا يصح بل يبطل العقد اذا شرط ولو لم
يكن هذه الاحكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت
ابتداء بدليل شرعي في زمان الرسول عليه السلام وكما ثبت بقاؤه بالاستصحاب
الا ان هذه الاحكام مع كونها مؤبدة تحتمل السقوط لمعارض على سبيل المناقضة يعني
بمعارض ينافي الاول ويضاده كالفسخ للبيع والطلاق المبانات للنكاح والحدث للطهارة
فيقبل من وجود المعارض كان الحكم التابيد فكان بقاؤها بالدليل لا بالاستصحاب
فيصلح حجة على الغير ثم الشيخ رحمه الله ذكر في باب محل النسخ ان الشراء يثبت
الملك دون البقاء وذكر ههنا ان الثابت بالشراء ملك مؤبد وهذا يقتضي ان الشراء
يوجب البقاء كما يثبت اصل الملك وهذا تناقض [illegible] والتفصي عنه ان المراد من
قوله الشراء يوجب الملك دون البقاء انه يوجب الملك على وجه [illegible]
عنه لكنه يوجب البقاء على وجه يحتمل طريان القاطع عليه فثبوت بقاء الملك بالشراء
ليس كثبوت الملك به [illegible]
رحمه الله [illegible] على القولين [illegible] ان الاستصحاب ليس بحجة
عندنا [illegible] عنده قلنا في رجل [illegible] عبد الغير [illegible] منه
انه [illegible] العقد صحيح [illegible] البائع [illegible] اختلاف الاصلين حتى كان له ولاية مطالبة
الثمن بالاعتاق [illegible] فلما قلنا [illegible] في موضعه ادنينا في هذا الكتاب من حيث المعنى

ان كل واحد من العاقدين لا يعدو انا بله اي لا يتجاوزه اما البائع فلانه في قوله بعتك هذا
العبد مستصحب للملك السابق الثابت له بدليله فلا يصلح مبطلا لزعم المشتري انه حر
واما المشتري فلان قوله متعديا الى البائع وذلك لا يجوز ولا يقال لو جاز البيع لزم ان يكون قول
البائع انه عبد متعديا الى المشتري من حيث نفذ البيع في حقه ووجب الثمن عليه لانا نقول
انما يلزم ذلك لو جعل البيع منعقدا في حق المشتري وصار العبد ملكا بهذا العقد ولم يجعل كذلك
فان العقد ليس بمنعقد في حق المشتري بل هو في حقه فداء وتخليص للعبد الا ان قوله حجة في حق
نفسه وان لم يكن متعديا الى البائع وهو بمنزلة الصلح على الانكار فان بدل الصلح فداء عن اليمين
في حق المدعا عليه وعوض عن المعوض في حق المدعي ثم الولاء لا يثبت لاحد اذا كان وجهه انه حر
الاصل وان كان يزعم انه حر باعتاق البائع فالولاء موقوف لان كل واحد منهما ينفيه عن نفسه
فان البائع يقول انا ما اعتقته بل عتق باقرار المشتري فله ولاؤه والمشتري يقول
بل اعتقه البائع فالولاء له فيتوقف ولاؤه الى ان يرجع احدهما الى تصديق صاحبه فيكون
الولاء له لان الولاء لا يحتمل النقض بعد ثبوته ولا يبطل بالتكذيب اصلا ولكنه متى موقوف
فاذا اصرفه ثبت منه كذا في المبسوط وعلى قوله اي قول الشافعي قول البائع بعت
يرجع الى ما عرف بدليله وهو الملك فان الملك ما ثبت بدليله من الشراء او الهبة او الارث
او نحوها يبقى بذلك الدليل فيصلح حجة على خصمه وهو المشتري فاما قول المشتري هو حر فليس
يرجع الى اصل عرف بدليله اذ ليس للمشتري دليل على ثبوت الحرية ليستصحبه بذلك
الدليل فلم يكن حجة على خصمه وهو البائع وذكر في الوسيط للغزالي لو شهد بحرية عبد عين
وردت شهادته او لم يشهد معه ثان فلم يحكم به ثم جاء واشتراه صحت المعاملة واختلفوا
في حقيقته منهم من قال هو بيع من الطرفين والمشتري لما قال انه حر شريته منك كان مقرا له
بالملك وهو رجوع عن الشهادة السابقة فقد توافق المتعاقدان على صحة البيع ولا
نظر لحكم الشهادة ثم ان اختلف [illegible] المشتري به بعدل ومنهم من قال هو بيع في
حق البائع وفداء في حق المشتري وهو الصحيح نظرا في حق كل واحد لاقوله فلا يثبت للمشتري
خيار المجلس والشرط بالاتفاق لانه لا يشتريه لنفسه بل ليتخلص عن الرق فاما ثبوت
الخيار للبائع فيبنى على ما ذكرناه ان قلنا هو فداء من الجانبين فلا خيار له ايضا وان قلنا انه
بيع من الجانبين او من جانب البائع ثبت له الخيار قوله واما الاحتجاج بتعارض
الاشباه فكذا الاستدلال بتعارض الاشباه هو انتفاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه
بناء على تعارض الاصلين اللذين يحكم الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد لانه في الحقيقة
احتجاج بلا دليل وذلك مثل قول زفر رحمه الله في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء
لان الله جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله عز ذكره وايديكم الى المرافق ومن الغايات ما يدخل

في

في المغيا كما في قوله سبحانه الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى
فان المسجد داخل في الاسراء كما في قوله عم ليس فيما زاد على الخمس شي الى التسع وكما قال
حفظت القران من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كما في قوله ثم
اتموا الصيام الى الليل وقوله عز وجل فنظرة الى ميسرة ولهذه الغاية شبه كل واحد من
القسمين بدخول حرف الغاية عليها فلتشبهها بالقسم الاول يدخل في المغيا ولتشبهها
بالقسم الثاني لا يجب وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل
واجبا فلا يجب بالشك وهذا اي الاحتجاج بهذا الطريق عمل بغير دليل لان ما ادعاه
من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث فلا بد له من دليل ولم يوجد فان قال دليله
تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث ايضا فلا يثبت الا بدليل فان قال دليله دخول بعض
الغايات في المغيا وعدم دخول بعضها فيه كما بينا نحو [illegible] لا نعلم ان هذا المتنازع فيه من اي
القسمين ام لا فان قال اعلم ذلك قلنا اذن لا يكون فيه شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان
لتنافيهما بل الشك عليه من يزعم بدليله وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وانه لا دليل معه ثم ان
كان هذا مما يمكن الوقوف عليه بعد الطلب كان معذورا في الوقوف لكن هذا لا يصير
حجة على غيره ممن يزعم انه قد ظهر عنده دليل الحاقه باحد النوعين فعرفنا انه عمل
احتجاج بلا دليل وان اكثر ما في الباب ان الاشباه متعارضة وان تعارضها يحدث
الشك لكن اثر الشك في التوقف وترك الميل الى احدهما ما لم يقم دليل الترجيح لاحدهما اما
الحكم بنفي وجوب الغسل فلا وهذا هو الترتيب المذكور في هذه المسئلة في التقويم والميزان
وغيرهما الا ان الشيخ لم يذكر بعض المقدمات وجعل الاستثناء دليلا اخر ونظيره
ان الشك امر حادث فلا يثبت الا بدليل ولم يوجد ولئن سلمنا انه ثابت بدليل وان دليله
انقسام الغايات الى قسمين كما اشير اليه بقوله من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا
يدخل بالشك فلا نسلم انه لا يعلم الى اخره وذكر بعض الشروح في قوله ان الشك حادث فلا يثبت
بغير علة ان كل حادث يفتقر الى السبب وما قال زفر رحمه الله لا يصلح سببا للشك لان
ما دخل من الغايات في المغيا دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون ذلك تعارضا في
المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول في محل اخر يتعارضا فيه فلا يصلح سببا للشك
عند نفيه بخلاف سؤر الحمار لان تعارض الدليلين ثمه في نجاسته احدهما يوجب
نجاسته والاخر يوجب طهارته فيصلح سببا للشك عند تعذر الترجيح وليس كذلك
ههنا قوله واما الاستدلال اي الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات
الحكم بل ينضم اليه وصف اخر ليتم به الفرق بين المتنازع والمتفق عليه باطل مثل
قول بعض اصحاب الشافعي في من لم يكشف راس الحشفة في مسئلة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج
وكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا القياس المستقيم الا انه زاد وصف الاصل فيه بقي الفرق بين الفرع والاصل وبه
ثبت الحكم في الاصل وهو كونه لانه

مثل الفرح متعلق بالقول ومعلول ومنها اي التعليل بمثل هذا الوصف ليس بتعليل لا ظاهرا لانه ليس
على ما انفه تعليلات السلف ولا باطنا لانه لا اثر لمس الفرج في انتقاض الطهارة كما اشار اليه
علي رضي الله عنه بقوله الا بالي امسست ذكري ام انفي ونقل الظاهر اي لا اثر له ظاهرا جليا ولا باطنا
اي لا اثر له خفيا لعقل ليس هذا بقياس ولا استحسان ولا راجعا الى اصل اي بمعنى علي غالب بعض
بل انتقض عليه انه لما جعل مس الذكر منقضا وجعل مثله مع وصف اخر منقضا عليه مع ان الفرق بين الوصف
بين الاصل والفرع باعتبار انه علة تامة للانتقاض ولم يوجد في الفرع لم يعتبر انتقاضه اليد على
بين الاقيسة مس الذكر على مس الذكر وذلك باطل لعدم الاصل الذي يتعين به وكذلك قولهم اي وكذا
قولهم بمس الذكر وقولهم في عدم جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل كتابته عن
الكفارة هذا مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عنها لان
بهذا الوصف ومراده بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى من البدل
يكون عوضا والعوض في الاعتاق مانع من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع
ثم بين الاول بقوله لا يجوز التكفير بتحرير المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل فيكون
باطلا قوله واما الذي يكون مختلفا اي الاحتجاج بالوصف الذي يكون مختلفا فيه فكذا
اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كانت القرابة قرابة الولاد او لم تكن
وعند الشافعي يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت العتق في بني الاعمام ومن في معناهم
بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين والمولودين بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت
الاخوة والاخوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمة للنكاح ولا يثبت عنده لعدم
الولاد ثم انه اذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن ناويا عن الكفارة يصح ويخرج
به عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا يصح التكفير به لما عرف في موضعه فاذا علل في الاخ الذي يعتق
على اخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم وعكسه الاب كان
هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عتق القريب وان كان مستحقا
عند وجود الملك فهل يتادى به الكفارة عندنا كما اذا اشترى اباه بنية الكفارة فلا بد من
اقامة الدليل على ان حصول العتق في الملك للقريب يمنع جواز الصرف الى الكفارة ليمكنه الاستدلال
بجواز الصرف الى الكفارة على عدم وقوع العتق في الملك فقبل اقامة الدليل لا يصح من الخصم ابا
في ذكر لم يكن هذا الوصف معتبرا فكان هذا تعليلا بالوصف في الحقيقة فكان باطلا وكذا
تعليلهم لبطلان الكتابة الحالة بانه اي هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فكانت باطلة
كالكتابة بالخمر فهو تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق
عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزمه عليه اقامة الدليل على ان الكتابة الصحيحة
يمنع جواز الاعتاق عن الكفارة عندنا حالة كانت او مؤجلة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الكتابة
الصحيحة تمنع جواز الاعتاق عن الكفارة ليصح له

الموليب
هذا الذي الحواشي

الاستدلال بجواز الاعتاق عن الكفارة على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل والزام الخصم
كان الاستدلال به فاسدا لا ذكرنا وجه اخر ان التكفير باعتاق الاخ مختلف فيه وهو ان صحة
التكفير باعتاق الاخ عندنا ليس كما قال الشافعي فان عنده انما يصح التكفير باعتاق وتفصيله
تحقق بعد الملك كما في العبد الاجنبي اذ الاخ لا يعتق بالملك عنده وعندنا يصح التكفير باعتاق
مقارن للملك بسبب نية الشراء به التكفير ولا مدخل للاعتاق المتصل في حقه فكان
هذا وصفا مختلفا فيه فلم يصح التعليل به عاما بيننا قوله واما الذي لا اشكال في فساده
او لا اشكال في فساده فمثل قولهم ان السبع الى اخر ما ذكر في الكتاب ومثل قول من قال في
منع ازالة النجاسة بغير الماء مايع لا يبنى على جنسه القنطرة ولا يصطاد فيه السمك فاشبه الدهن
والمرق ومثل قول من قال في القهقهة اصطكاك اجرام علوية فلا ينقض الطهارة
كالرعد ومثل قول من قال من اصحابنا في مس الذكر انه آلة الحرث فاشبه مس الفدان
وقال طويل مشقوق فلا ينقض الوضوء كمس القلم وقولهم ان السبع كذا اشارة
الى انه لا بد من رعاية هذا العدد عند الامكان حتى لو قرأ الفاتحة ركن للمنفرد والامام
والمقتدي وعلى العاجز عن الفاتحة ان يقرأ سبع ايات من القرآن متوالية فان لم يحسن
فمتفرقة فان لم يحسن شيئا من القرآن سبح وكبر وهلل بقدر الفاتحة كذا في المحصل المحص
ومنها اي هذا النوع من التعليل ما الخفي فساده على من له ادنى فطانة فانه لا مشابهة
ولا مناسبة بين غسل الاعضاء في الطهارة والتطهير في القصاص او الرقبة ولا بين مسح
المسح والقراءة في الصلوة ولا بين الطواف بالبيت وقراءة الفاتحة وكذا البواقي فضلا من
ان يكون فيها معنى مؤثر ولم ينقل شيء من هذا الجنس من السلف وانما احدثه بعض
الجهال ممن كان بعيدا عن طريق الفقهاء فالاستغال بامثاله هزل ولعب بالدين ولكن
صاحب القواطع تعرض لذكر هذا النوع وسائر انواع الاقيسة الطردية الفاسدة
وعندي ان الاستغال بامثال هذا تضييع الوقت العزيز واهمال العمر النفيس
ومثل هذه التعليلات الجوز ان يكون معتصم الفتاوى والاحكام والاصل لاشراع هذا
الدين الرفيع بل هي صدّ للمتشرعين عن سبيل الرشاد ومسالك الحق وتدونت هذه الانواع
سلوكا طرق من هو جرى الشارع على سنتها وبنا نجوز عليها عند ان زماننا هذا وكذا
علمت ان معاني الفقه قد حركتها الفقهاء فيه على مسالك واضح يطلبون الفقه المحض الحق
الصحيح وقد تناهت معاني الفقه الى غاية فارتقت في وضوح الدلائل التعليلية التي
يوردها المتكلمون في اصول الدين فالعدول عن تلك المعاني الى مثل هذه الانواع
زلة في الدين وضلة في العقل والله العاصم عنه قوله واما الاحتجاج بلا دليل
الى اخره اتفقوا على انه لا يطلب الدليل ممن قال لا اعلم ان لله حكما في هذه الحادثة لانه جاهل

امرا كان جاهلا بدليله فاذا اقر به كان طلب الدليل منه سفها فاما اذا اعتقد وقال اعلم
ان حكم الله تعالى في هذه الحادثة نفي الوجوب او اعتقد انه لا حكم لله في هذه الحادثة
من وجوب فعل او تركه نحو ان يقول ليس على المجنون والصبي زكوة ومن ادعى ذلك مذهبا
ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالبه الخصم في المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان
يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال اصحاب الظواهر لا دليل على
معتقد النفي لا في حق نفسه ولا عند مطالبة الخصم في المناظرة بل يكفيه التمسك
بلا دليل وهو المراد من قوله فقد جعله بعضهم حجة للنافي يعني ليس عليه اقامة دليل
بل تمسكه بلا دليل حجة له على خصمه وقال بعض اهل العلم يجب على النافي اقامة الدليل
في العقليات دون الشرعيات وقال بعضهم لا دليل حجة دافعة لا موجبة والذي
دل عليه مسائل ان في انه حجة لابقاء ما ثبت بدليله لا لاثبات ما لم يعلم ثبوته بدليله
هكذا ذكر في التقويم واصول شمس الائمة وانكر صاحب القواطع هذا مذهبا للحنفي
فقال والذي ادعاه القاضي ابو زيد على الشافعي من مذهبه فيما قاله لا ندري كيف وقع له ذلك
والمنقول عن الاصحاب ما بينا ان النافي يجب عليه الدليل مثل المثبت وعندنا لا
دليل لا يكون حجة لاحد الخصمين على الآخر في الدفع ولا في الايجاب لا في النفي ولا في
الاثبات ابتداء وهو قول الجمهور فانه ذكر في الميزان انه يجب على النافي الدليل عند
العامة كما يجب على المثبت ولا يجوز له ان يعتقد الانسان نفي حكم ولا ان يناظر غيره
فيه ويدعوه الى معتقده الا بدليل تمسك الفريق الاول بالنص والمعقول اما النص فما حكى الله تعالى
تحقيقا على طاعة الامر فانه تعالى علم نبيه عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لاثبات الحرمة من تحريم الاشياء
المذكورة في هذه الاية واما المعقول فهو ان النافي متمسك بما هو الاصل اذ الاصل عدم
ثبوت الاحكام فلا يجب عليه الدليل لان المعتاد الموجود من احوال الشرع اقامة الحجة
على من يدعي امرا عارضا لا على من تمسك بالظاهر فان من تمسك بعام او حقيقة لا يحتاج
الى اقامة الدليل على انه على عمومه او حقيقته لان الاصل في صيغة العام هو العموم وفي
الكلام هو الحقيقة بل الدليل على من يدعي الخصوص او المجاز وكذا في الدعاوى قول
المنكر واقامة البينة على المدعي لان المنكر هو المتمسك بالاصل الظاهر والمدعي يدعي
امرا عارضا فكذا النافي متمسك بالظاهر فلا يجب عليه الدليل بخلاف المثبت
فانه يدعي امرا عارضا فلا بد له من اقامة الدليل عليه يوضحه ان اقوى الخصومات
الخصومة في النبوة والنبي عليه السلام كان مثبتا والقوم نفاة وكانوا لا يطالبون بحجة سوى ان
لا دليل على النبوة وان معنى قولنا لا دليل على النافي اي لا دليل على المتمسك بالعدم
لان العدم ليس بشيء والدليل يحتاج اليه لبيان مدلول عليه فاذا لم يكن العدم شيئا
لم يحتج

لم يحتج المتمسك به الى دليل يدل عليه وتمسك من فرق بين العقليات والشرعيات
بان مدعي النفي كالاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود فيطالب بالدليل فاما
في الشرعيات فمدعي الاثبات يدعي حكما شرعيا من الوجوب او الاباحة او الندب
او نحوها فيطالب بالدليل لكن النافي ينكر وجوده ولا يدعي اثباته وليس ذلك الحكم
بحكم شرعي فلا يطالب بالدليل واحتج الفريق الثالث بان العدم حجة على من
ليس عنده دليل الوجود والخصم اذا ادعى دليل الوجود لا يكون العدم حجة
عليه لان العدم احتمل التغير بدليل وهو يدعيه وقول الآخر عندي دليل
محتمل يجوز ويجوز ان لا يكون فلا يكون حجة على الخصم فبقي كل واحد منهما محتملا فجعل
حجة في حقه دون صاحبه ووجه قول النافي ان لا دليل ليس بحجة الا ان
العدم اذا كان ثابتا بدليل نفي الحكم بوجود المغير الا ان دليل العدم يوجب
بقاء العدم الى ان يعترضه الزوال فكان قوله لا دليل احتجاجا بذلك الدليل
وذلك الدليل حجة على خصمه فاما اذا لم يستند الى دليل فلم يبق الا الاحتجاج
بقوله لا دليل وهو ليس بحجة وحجة الجمهور النص والمعقول اما النص فقوله تعالى وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم اخبر عن
اليهود الذين نفوا دخول المسلمين الجنة واثبتوا دخول اليهود والنصارى
فيها ثم امر نبيه عليه السلام بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فثبت
انه لا بد للنفي من الحجة واما المعقول فهو ان نفي كون الشيء حلالا او حراما او واجبا
او مندوبا من احكام الشرع كالاثبات فان انتفاء وجوب صوم شوال
وصلوة الضحى من احكام الشرع كوجوب صوم رمضان وصلوة الظهر
وانتفاء الحل عن الخمر حكم الشرع كثبوت الحل في الخل والاحكام لا تثبت الا
بادلتها فمن ادعى في شيء من الاشياء حكما من اثبات او نفي فعليه اقامة
الدليل وقوله لا دليل لا يصلح ان يكون دليلا لانه نفي للدليل ونفي الشيء لا يحتمل ان
يكون اثباتا لذلك الشيء كقول الانسان لا بيع ليس ببيع ولا زيد ليس بزيد فكان
التمسك بالنفي تمسكا بعدم الدليل وعدم الدليل لا يكون يصلح دليلا فان قيل قوله
لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لانه لا واسطة
بين النفي والاثبات قلنا انما يكون دليلا اذا كان النافي ممن له علم
بجميع الادلة فاما من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فلا يكون
حجة على الغير وتحقيقه ان قول النافي ما ادعيت نفيه عرفت انتفاءه بيقين
او انت شاك فيه فان اقر بالشك فلا يطالب بالدليل لانه معترف بالجهل وعدم ما

قلنا وان قال اتيقن بالنفي وقنا اي تيقنك هذا حصل عن ضرورة او عنرها ولا يمكنه ان
يقول عن ضرورة لانه لو كان عن ضرورة لشاركه جميع العقلا فيه لعدم اختصاص
الضروريات باحد ولم حصل لنا العلم بانتفائه ضرورة ولما لم تعرفه عن ضرورة لا يمكنه
ان يدعي المعرفة عن تقليد او نظر واستدلال والتقليد لا يفيد العلم فان الخطا جائز على
المقلد والمقلد معترف بعمى نفسه وانما يدعي البصيرة لغيره وان ادعي المعرفة عن نظر
واستدلال فقد اقر انه نفى الحكم بدليل فلا بد من بيانه قال الغزالي ويلزم على اسقاط الدليل
عن النافي ان من سمع ان احدهما ان الحب الدليل على نافي حدث العالم ونافي الصانع ونافي
النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال والثاني ان الدليل اذا
سقط عن هذا لم يعجز ان يعبر المثبت عن مقصود اثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث انه ليس
بقديم وبدل قوله قادر انه ليس بعاجز وما يجري مجراه قوله ولا يلزم ما ذكر محمد
انه ليس بقديم وبدل قوله يعني لا يلزم على ما ذكرنا من بطلان الاحتجاج بلا دليل ما ذكر
محمد في كتاب الزكاة حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك
بلا دليل لنفي الخمس وقوله لانه ذكر جواب السوال اي لم يكتف على هذا القدر
بل ذكر ايضا انه بمنزلة السمك حيث قال حاكيا عنه لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه
بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء وهذا اشارة الى
قياس موثر لانا انما اخذنا خمس المعادن من خمس الغنايم وانما وجب الخمس فيما يصاب
من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون
في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهرا اخر على ذلك
الموضع فكان القياس نافيا وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر بخلاف القياس يعمل به
ولا يترك به القياس فوجب العمل بالقياس فيكون ما ذكره اشارة الى العمل بالقياس لا احتجاجا
بلا دليل ثم اقام الشيخ دليلا اخر واجاب عن شبه الزنادقة لا اولا بالنص
فقال فان الناس يتفاوتون في العلم بالادلة ومعرفة الحجج تفاوتا لا يمكن الا حاطه
لانه شبه المحسوس لم يرجع الى احوال الناس فان بعضهم يقف على ما لا يقف
عليه البعض كما اليه اشار الله عز وجل بقوله وفوق كل ذي علم عليم فمع هذا التفاوت
واحتمال القصور النافي عن غيره في درك الادلة صح هذا النوع اي الاحتجاج بلا دليل من
صاحب الشرع لانه علم محيط بالادلة الشرعية لانه بعث شارعا للاحكام والواضع
للدلائل فكانت شهادته بالعدم المعرفة بالموجب للحصول المعرفة بالنفي عن ثبت
ولما لم يحصل معرفة بالنفي عن ضرورة والعز نظر بدا سند الى ما سنا كانت حاصلة بالتقليد
او لنفيه بعد الاستدلال شيء سوى التقليد وحصول الحكم معناه ومن شرع اي هذا الجل بلا

دليل

دليل اضطر الى التقليد اي الى القول بجواز التقليد لانه من اقسام العمل بلا دليل والتقليد
باطل لانه اتباع الرجل غيره على ما يسمعه ويراه يفعل على تقدير انه محق بلا نظر واستدلال
وتامل وتمييز بين كونه حقا او باطلا على احتمال كونه حقا او باطلا كذا في التقويم والاشك
انه بهذا التفسير باطل وليس بحجة لان فعل غيره وقوله محتمل للصواب والخطاء
والمحتمل لا يصلح دليلا وحجة ولهذا رد الله عز وجل على الكفرة احتجاجهم باتباع الاباء بنفس
الروية والسماع من غير نظر واستدلال وليس اتباع الامة صاحب الوحي ولا
رجوع العامي الى قول المفتي ولا القاضي الى قول العدول من هذا القبيل لان التمييز
بين الشرع وغيره لا يقع الا بالاستدلال وقيام المعجزة فوجب تصديقه وكذا وجب
قبول الاجماع بقول الرسول ووجب قبول قول المفتي وان شاهدين بالنص والاجماع
فلم يكن هذا تقليدا لان شرطه عدم الحجة وقد قامت الحجة ههنا ونبين ما ذكرنا ان
تمسكهم بان الدليل على المدعي علينا لانه ناف واما الدليل على المدعي لانه مثبت ليس بشي
فان الشرع اوجب اليمين على المنكر كما اوجب البينة على المدعي الا انه جعل البينة حجة المدعي
واليمين حجة المدعى عليه لانه لا سبيل الى اقامة الدليل على النفي بل يستحيل فلم يكلف المدعى عليه
اقامة الحجة على ما يستحيل اقامتها عليه واوجب عليه ان يعضد جانبه باليمين
كما الزم المدعي ان يعضد دعواه بالحجة وقولهم النفي ليس بحكم شرعي فلا يطلب عليه دليل
فاسد ايضا لان قبل ورود الشرع لا حكم في حقنا نفيا ولا اثباتا ولكن بعد ورود الشرع
ثبت الوجوب في حق البعض والاسقاط في حق البعض والحرمة في حق البعض وقد
ورد الشرع بالنفي نصا في بعض المواضع مثل قوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لا صدقة
الا عن ظهر غني لا زكوة في المعلوفة ليس في النخة ولا في الجبهة ولا في الكسعة صدقة واذا
كان النفي حكم الشرع لا يثبت من غير دليل كذا في الميزان واما نفي الكفار نبوة الرسول
عليه السلام وقولهم لا دليل على نبوته فلم يكن لهم حجة عليه بوجه ولكن كان ذلك اظهارا منهم لجهلهم
وكان على الرسول عليه السلام ازالة ذلك الجهل عنهم باظهار المعجزات الدالة على نبوته والله
اعلم واذا عرف معنى القياس وشرطه وركنه لا بد من معرفة حكمه فشرع في بيانه وقال

باب حكم العلة

اي القياس واشار بقوله فانما الحكم تعلقه بما تقدم يعني لما تقدم بيان الشرط والركن
فانما الحكم الثابت بتعليل النصوص يعني القياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وزاد
القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراي وانما قال للحكم الثابت بالتعليل
كذا ولم يقل حكم القياس كذا لانه لا خلاف ان حكم القياس التعدية وانما الخلاف في
التعليل فعندنا القياس والتعليل واحد وعنده التعليل اعم من القياس على ما سنبينه

فان قيل انه قد جعل التعدية من شروط القياس بقوله وان يتعدى الحكم الثابت
الى اخره وذلك يقتضي ان يتوقف القياس عليها وان يكون متقدما على القياس
وجعلها ههنا حكم القياس وذلك يوجب تاخرها عنه ووجودها به وبين الامرين
تناف اذ يستحيل ثبوتها بالقياس وتوقف القياس عليها قلنا المراد من كون
التعدية للقياس شرطا كونها حكما له يعني يشترط ان يكون التعدية حكما له ليكون
صحيحا في نفسه لا ان يكون حقيقة وجود التعدية شرطا له بمنزلة الشهود للنكاح
والطهارة للصلوة اذ لا يتصور وجود المتعدية قبل القياس ولو وجدت التعدية قبله
لما احتيج الى القياس لحصول المقصود بدونه فكان تصور وقوع القياس موجبا
للتعدية شرط صحته وهو موجود قبل القياس فيصلح شرطا ويمكن ان يجاب بان كون
التعدية شرط القياس انها شرط العلم بصحة القياس لا شرط نفس القياس والعلم
بصحته موقوف على وجودها بخلاف الشهادة فانها شرط لوجود النكاح شرعا
وكذا الطهارة للصلوة وقد ذكرنا نعني في باب شروط القياس ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا حتى لو لم تفد التعليل تعدية كان فاسدا فيكون التعليل والقياس عبارتين
عن معنى واحد جائز عند الشافعي يعني يجوز عنده ان تفيد التعليل التعدية الى الفرع و(ح)
يكون مما شاء يجوز ان لا يفيد تعدية ويكون مقتصرا على محل النص فكان التعليل عنده تعلق
حكم النص بالوصف الذي يتبين علته والتعدية من ثمراته وهذا بناء على ان الحكم في محل النص
ثابت بالعلة عنده كما في الفرع والنص معرف لثبوت الحكم بها لان الحكم لو لم يكن مضافا
الى العلة في محل النص لم يمكن اثباته في الفرع بتلك العلة واذا كان كذلك كان التعليل بدون
التعدية صحيحا لافادته ظهور تعلق الحكم بالوصف الذي جعل علة كما في العلة العقلية والعلة
المنصوصة فان الاسباب الموجبة للحدود والكفارات جعلت اسبابا شرعا ليتعلق
الحكم بها من غير اعتبار تعديه وعندنا الحكم في محل النص ثابت بالنص دون العلة لان اضافته
الى العلة في محل النص بالتعليل واسناد الحكم الى الدليل الاضعف مع وجود الدليل الاقوى واذا
كان كذلك لم تفد التعليل بدون التعدية فكان لغوا غير مشروع قوله واذا ثبت
اي ان حكم التعليل التعدية قلنا ان جملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل لاجله ويتكلم القائس
فيه بالتعليل اربعة اقسام الاول اثبات الموجب او وصفه والثاني اثبات الشرط
او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
باوصاف معلومة فالثلاثة الاولى تتعلق بالحدوث والرابعة بمعلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه
وشرطه معلوم باوصافه وتجوز ان يكون الثلاثة مع معلوم الا في محل الخلاف ويصلح الحكم
ذا الحال باعتبار الوصف اي تعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه ملتبسا باوصاف
معلومة

معلومة وعبارة بعض الائمة في بيان القسم الرابع والحكم المتفق على كونه مشروعا معلوما بصفته
امر منصوص على المحل الذي ورد فيه النص ام يتعدى الى غيره من المحال التي تماثله بالتعليل والتعليل
للاقسام الاول باطل لا خلاف من الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالراي ابتداء
من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل والاختلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية بان ثبت
سبب او شرط لحكم بالنص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية الى شيء اخر
بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم فذهب بعض المحققين من اصحاب
الشافعي الى انه يجوز واظنه مذهب العامة اصحابنا وذهب عامة الاصوليين الى انه لا يجوز
وهو مختار بعض اصحابنا منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ المصنف فانه ذكر في
اخر الباب وانما انكرنا هذا لجهله اذا لم نجد له في الشريعة اصلا يصح تعليله فاما اذا وجد
فلا باس به فيتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل التعليل لاثباتها
ابتداء لا التعليل بطريق التعدية وانما بطل التعليل لاثباتها ابتداء لان حكم التعليل اما التعدية
كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب من خالفنا ولا تتصور التعدية في اثبات
هذه الاقسام بالراي ابتداء ولا تعلق حكم النص بالعلة اذ لا نص فيه فبطل التعليل لعدم
حكمه ولما ذكر في الكتاب وهو ان التعليل شرع مثل كالاحكام الشرع علينا قلنا يعني في اول
باب القياس لا للاثبات ابتداء وفي اثبات الموجب وصفته اي او صفته ابتداء اثبات
الشرع بالراي اما في اثبات الموجب فظاهر واما في اثبات صفته فلان الموجب
لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب به فكان ذلك
نصب شرع بالراي ايضا وفي اثبات الشرط وصفته ابتداء ابطال الحكم ورفعه لان الحكم
كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان
اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا له وكذا التعليل لاثبات
وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون
اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط قوله ونصب احكام الشرع
بالراي باطل وكذلك رفعها دليل القسم الثالث اي التعليل لاثبات الحكم او صفته ابتداء
باطل ايضا لانه نصب الشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد يجوز ان يكون من تتمة
الكلام السابق يعني اثبات الاسباب نصب لاحكام الشرع واثبات الشروط
رفع لها ولا يجوز نصب احكام الشرع ولا رفعها بالراي بالاجماع فلا يجوز اثبات الاسباب
والشروط به ايضا وقد اندرج فيه دليل القسم الرابع وبطل التعليل بنفيها اي لنفي هذه
الاقسام ايضا كما بطل لاثباتها لان من نفاها لا يخلو من ان يكون يتمسك بنفيها اصلا او
يدعي رفعها بعد الثبوت فان انكر ثبوتها بان قال هو لم يشرع اصلا فلا يمكنه اثباته بالتعليل

لان ما ليس بمشروع لا يمكن اثباته بالدليل وان ادعى رفعها بعد الثبوت فلذلك لان النسخ بالتعليل
لا يجوز اتفاقا ولم يذكر الشيخ هذا القسم لانه مندرج في قوله وكذلك رفعها ووجه قول من جوز اثبات
الاسباب والشروط بطريق التعدية اعني بالقياس ان حكم الشرع نوعان احدهما نفس
الحكم والثاني نصب اسباب للحكم فان الله تعالى في ايجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق
حكمان احدهما الرجم والقطع والاخر نصب الزنا والسرقة سببا لوجوب الرجم والقطع فنجوز
لنا اذا اعقلنا المعنى في السبب ووجدناه موجودا في غيره ان نجعل ذلك الغير سببا ايضا كما
جاز ذلك في نفس الحكم مثل ان يقول انما نصب الزنا سببا لوجوب الرجم لعلة كذا وتلك
العلة موجودة في اللواطة فنجعلها سببا وان كان لا يسمى زنا وهذا لان القياس ليس
الا اثبات ما ثبت في الاصل بالمعنى الذي ثبت في الاصل في الفرع من الطرفين وهذا يتحقق في
الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام لان المعنى الذي تعلقت السببية او الشرطية
به يمكن معرفته كالمعنى الذي تعلق الحكم به فيجري في الجميع قال صاحب الميزان ولا معنى لقول
من يقول ان القياس يجري في الفصل الاخير دون الفصول الاخر لانه ان اراد به معرفة
علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد به انه للجمع
بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الفصل الاخير فهو ممنوع ايضا لانه يتصور في جميع
الفصول وان اراد به ان القياس لا يثبت به شيء فهو مسلم ولكن في الفصول الثلاثة الاول
لا يثبت به شيء كما في الفصل الاخير بل يعرف به السبب او الشرط كما يعرف به الحكم
وتمسك من انكر جريان القياس في الاسباب والشروط اصلا لانه لا بد للقياس من
معنى جامع بين الاصل والفرع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونها سببا للحد لا بد
من ان نقول الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ثم نجعل اللواطة
سببا لذلك الوصف فيكون الموجب للحد في الحقيقة ذلك المعنى المشترك ويخرج الزنى واللواطة
عن كونهما موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك استناده الى
خصوصية كل واحد منهما ويلزم منه بطلان القياس لان شرط القياس بقاء حكم الاصل
والقياس في الاسباب والشروط ينافي بقاء حكم الاصل بخلاف القياس في الاحكام
فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه معللا بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع فان قيل الجامع
بين الوصفين لا يكون له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية الوصفين واما الحكم فانما يحصل
من الوصفين قلنا هذا فاسد لان ما يصلح لعلية العلة كان صالحا لعلية الحكم فلا حاجة
في الواسطة قوله فاما ما تقدم القسم الاول اي بيان مثاله فمثل قولهم
اي اختلافهم يعني اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل يحرم
النسيئة ام لا هو اختلاف اي اختلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته اي اثبات كون

الجنس

الجنس موجبا للحكم بالراي لانا لم نجد اصلا نقيسه عليه ولا نعينه بالراي ايضا لان من
ينفي انما يتمسك بالعدم الذي هو اصل فعليه الاستغال بافساد دليل خصمه لانه متى ثبت
ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لا يبقى له حق التمسك بعدم الدليل اما الاشتغال
بالتعليل لتثبت العدم به فهو من الفساد لانه لا يجب الكلام فيه اي في الموجب اي في
ان الجنس بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص او دلالته او اقتضائه لان اثبات
هذه الادلة كاثباتها بالنص فقلنا في مسئلة الجنس كذا يعني اثبتنا سببية الجنس
بالاستدلال لا بالتعليل فانا وجدنا الفضل الذي لا يقابله عوض في عقد المعاوضة محرما
بما ذكرنا من العلة وهي القدر والجنس يعني ثبتت حرمة الفضل الخالي عن العوض بالنص
وهو قوله عليه السلام والفضل ربوا وبالاجماع فان من باع عبد الجارية بشرط ان يسلم المشتري اليه
ثوبا لا يقابله شيء من العوض لا يجوز لانه فضل مال خال عن العوض في عقد المعاوضة وثبت
باشارة النص ان علة حرمة هذا الفضل القدر والجنس على ما قررناه في باب القياس ووجدنا
هذا الحكم اي تحريم الفضل حكما يستوي شبهته بحقيقته بالخبر وهو ما روي ان النبي عليه السلام نهى عن
الربوا والريبة اي عن الفضل الخالي عن العوض وشبهته والاجماع فانهم اتفقوا على ان من باع صبرة
حنطة بصبرة حنطة وغالب رايهما انهما يستويان لا يجوز لاحتمال الفضل ولو لم تكن الشبهة
ملحقة بالحقيقة لجاز البيع لعدم تحقق الفضل الحقيقي الذي هو المانع من الصحة وقد وجدنا
في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول فان النقد خير من النسيئة وهو شبه المال لانه
صفة مرغوب فيها ولهذا ينقص الثمن اذا كان حالا ويزداد اذا كان نسيئة بمنزلة الجودة
فان الثمن ينقص عند وجود الجودة ويزداد عند فواتها ولا يقال هذا فضل من حيث الوصف
فينبغي ان يجعل عفوا كالفضل من حيث الجودة لانا نقول انما سقط في الشرع
اعتبار التفاوت من حيث الوصف فيما ثبت بصنع الله تعالى دفعا للحرج فان الاحتراز
يتعذر عنه فاما ما حصل بصنع العباد فمعتبر وان كان فيه حرج لان الاحتراز عنه ممكن
الا ترى ان من نذر ان يحج ماشيا حجة لزمته وان كان فيه حرج والشرع اوجب الا
حجة بتيسر او اقرب ما ذكرنا الحنطة المقلية بغير المقلية فان فيهما تفاوتا من حيث
الصنعة ولكن لما كان بصنع العباد كان معتبرا حتى لم يجز بيع احدهما بالاخرى والحنطة
العلكة بغير العلكة فان فيهما تفاوتا ايضا لكن لما كان بخلق الله تعالى جعل عفوا حتى جاز بيع
احدهما بالاخرى فهذا معنى قوله وهو الحلول المضاف الى صنع العباد وقد وجدنا
شبهة العلة يعني لما وجدنا شبهة الفضل معتبرة لا بد من ان تضاف الى سبب وهو
شبهة العلة اي علة حرمة حقيقة الفضل وهي احد وصفي العلة فان العلة الثابتة هي القدر
والجنس والجنس شطر العلة وشطر العلة له حكم الوجود في نفسه وحكم العدم من حيث

الشطر الاخر فدار بين الوجود والعدم فثبت له شبهة الوجود فانعقد علة لثبوت شبهة الحكم احتياطا في باب الربوا لان الشبهة فيها عنابط فيه بمنزلة الحقيقة فاثبتناه بدلالة النص اي اثبتنا هذا الحكم وهو حرمة النسيئة عند وجود الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا بدلالة النص او اثبتنا كون الجنس بانفراده سببا لثبوت حرمة النسيئة بدلالة النص فان النص الذي يوجب سببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل يدل على سببية الجنس لحرمة النسيئة وتحقيقه ما ذكر الامام البرغري لان فقه هذه المسئلة يبتني على ان الشرع اوجب التسوية في المقدرات كيلا بكيل ويدا بيد وتفسير اليد باليد النقد وحرم الفضل بناء على وجوب التسوية وهو الفضل على الكيل والفضل من حيث النقدية لان النقد خير من النسيئة فاوجب التسوية من وجهين احترازا عن هذين النوعين من الفضل وعلى هذا الحكم الكلام في الجنس ثم قال في اخر الحديث واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد ولا خير فيه نسيئة فاسقط احد الحكمين وهو التسوية كيلا عند زوال احد الوصفين وهو الجنس وحكم ببقاء الحكم الاخر وهو التسوية من حيث النقدية عند بقاء الوصف الاخر وهو الكيل فعرفنا ان حكم هذا النص اعني قوله اذا اختلف النوعان الى اخره وجوب التسوية من وجه احترازا عن الفضل من وجه لا يوجب الحكم ايضا لانه مثل في اثبات التسوية اولى لان الكيل يوثر في ايجاب التسوية صورة لا معنى والجنس يوثر في اثباتها معنى وفضل النقد على النسيئة من حيث المعنى لا من حيث الصورة فلما اوجب الكيل المسوى الاثر من حيث الصورة تسوية معنوية وحرم فضلا معنويا فالجنس المسوي من حيث المعنى لان يحرم الفضل المعنوي كان اولى وهذا كله لان باب الربوا مبني على الاحتياط ويتبين بما ذكرنا ان الحكم الاول وهو عدم التخفيف بالجنطة مثلا بمثل يدا بيد متعلق بالوصفين حيث عدم عند عدم احدهما كما علم والحكم الثاني متعلق بكل واحد من الوصفين حيث لم يعدم الحكم بعدم احدهما فكان كل واحد منهما علة كاملة ثبت الحكم بها قوله وكذلك جعلنا في السفر اي كذلك حكمنا بسببية الجنس بالدلالة لا بالقياس حكمنا بكون السفر مسقطا لشطر الصلوة بالدلالة ايضا لا بالتعليل فان النبي عليه السلام قال ان الله تعالى تصدق عليكم فاقبلوا صدقته وذلك اسقاط محض اي التصدق في شطر الصلوة اسقاط محض لانه تصدق بما لا يحتمل التمليك فكان اسقاطا كالتصدق بملك القصاص واذا كان اسقاطا لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول خصوصا اذا صدر من صاحب الشرع وقوله محض احتراز عن التصدق بما فيه معنى التمليك كابراء الدين فانه وان كان يتوقف على القبول لوجود معنى الاسقاط فيه يرتد بالرد لوجود معنى التمليك ولان القصر تعين

تخفيفا

تخفيفا يعني السفر من اسباب التخفيف كرامة من الله تعالى ورحمة التخفيف متعينة في القصر فانه لا تخفيف في الاكمال في مقابلة القصر بوجه فيكون القصر هو المشروع دون غيره بخلاف الفطر في السفر لان جهة التخفيف غير متعينة في الافطار لان في الصوم ضرب يسر على ما مر بيانه فصار اي السفر سببا ولان القصر على وجه لا يتضمن رفقا اذا لا يسر في بعض النفع دفعا اي دفعا للمضرة ونفعا من صفات الالوهية قال الله تعالى هو الذي يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه دون العبد فانه لا يليق بالعبد الا اختيار ما كان له فيه رفق ونفع في اختيار اكمال الصلوة لا رفق له اصلا لانه لا يتعلق به ثواب ليس في القصر فكان اختياره اطلاقا فلا يليق للعبد على ما عرف بعض في باب العزيمة والرخصة فهذا اي التعالي الذي ذكرنا او اثبتنا كون السفر مسقطا لشطر الصلوة بهذه الدلالات النصوص وليست بالقياس وفي هذا الكلام نوع تسامح فان الدليل الاول من قبيل الاشارة دون الدلالة وما يضيفه النسب اي اثبات صفة الموجب اشتراطا مثل صفة السوم في الانعام اشترط لوجوب الزكوة ام لا يعني هل يشترط وصف السوم في مال الزكوة ناطقا كان او صامتا فعند العامة يشترط ولا تجب الزكوة الا في المال المعد للتجارة او السائمة وعند مالك لا يشترط فتجب الزكوة في اموال القنية والابل والمعلوفة فلا يتكلم فيه بالقياس بل يستدل بالنص على اشتراطه او عدم اشتراطه فيتمسك لعدم اشتراطه باطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وبقوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة ونحن نتمسك لاشتراطه بهذه الاخبار ومثل صفة الحل في الوطء لاثبات حرمة المصاهرة فعندنا صفة الحل ليست بشرط بل يثبت بمطلق الوطء حلالا كان او حراما وعند الشافعي لا بد من صفة الحل حتى لا يثبت بالزنا فلا وجه للتمسك فيه بالراي بل يرجع فيه الى النص والاستدلال فالشافعي اثبت صفة الحل بالنص وهو قوله وامهات نسائكم الاية ونحن جعلنا الزنا سببا بالنص وهو قوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم الاية وبالاستدلال فان الزنا سبب للولد الذي هو الاصل في استحقاق هذه الحرمة مثل الوطء الحلال فيلحق به بالدلالة كما مر بيانه في احزاب النهي ومثل اصل او نعم اي صفة القتل الموجب للكفارة انه سبب يصفه انه حرام باشتماله على الوصفين الحظر والاباحة فعند الشافعي هو سبب بصفة انه حرام فيجب الكفارة في العمد كما تجب في الخطاء وعندنا هو سبب باشتماله على الوصفين فلا يجب في القتل العمد فيتكلم فيه بالدلالة لا بالقياس ومثل صفة اليمين الموجبة للكفارة انها سبب بصفة العقد ام بصفة القصد فعند الشافعي سبب بصفة القصد فيجب الكفارة في الغموس

كما في المعقودة وعندنا هي سبب لصفة انها معقودة مشتملة على وصفي الحظر والاباحة فلا تجب في الغموس لانه حرام محض فتكلم في ذلك بالاستدلال لا بالقياس والكرم عليه الفطر في رمضان فانه محظور محض وقد تعلق الكفارة لانا نقول ما حرم الفطر لمعنى فيه عينه بل لمعنى في غيره لان الفطر ليس الا ترك الامساك والامساك فعله فكان تركه والفطر مملوكا له لكن الحرمة باعتبار ان حق الغير متعلق بالامساك وهو حق الله تع فصار الترك والابطال حراما لمعنى لا لعينه فكان نظير اتلاف مال الغير فلم يكن عدوانا محضا بل هو بينهم دائر بين الحظر والاباحة فصلح سببا للكفارة وتدبر الكلام في المسلمين في باب الوقوف على احكام النظر **قوله** واما اختلافهم في الشرط فمثل اختلافهم في شرط التسمية اي اشتراطها لحل الذبيحة فعندنا هي شرط فلم يحل متروك التسمية عمدا وعنده ليست بشرط بل الملة لا غير ومثل صوم الاعتكاف فانه شرط لصحته عندنا وليس بشرط عنده ومثل الشهود في النكاح لصحة الطلاق عندنا فعنده قيام ملك النكاح شرط النفوذ الطلاق والعدة بالعتق حتى لا يقع الطلاق في العدة اذا انقطع الملك بالبينونة وعندنا شرط النفوذ اما النكاح او العدة فتبقى المراة محلا لصريح الطلاق في العدة بعد البينونة ما دامت محل لعقد اولم تصر من المحرمات كما كانت محلا عند قيام النكاح وفي الطلاق الرجعي بقي محلا بالاتفاق لبقاء الحل عندنا ولبقاء اصل الملك عنده ولهذا كان له ان يستدرك ما فاته من الحل بالرجعة بغير رضاها ورضا وليها وبغير مهر وكذا بغير شهود في قول وتيسر معنا ملك النكاح شرط لصحة اليمين بالطلاق فلان التعليق بالملك باطل عنده والا الما عليه ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه وكذا كل على الشافعي لا اثبات ملك النكاح شرط الانعقاد اليمين بالطلاق ولكن ما ذكرناه اولى من المذكور في التقويم والاسرار فهذه شروط الاتفاق الى نفيها واثباتها استدلوا بالتعليل لا سبيل فيها الا الرجوع الى النصوص واشار الى دلالتها في اشتراط التسمية تمسك بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وفي اشتراط الصوم للاعتكاف بقوله عم او بقول علي وابن عباس وابن عمر وعائشة لا اعتكاف الا بالصوم وفي اشتراط الشهود بقوله عم لا نكاح الا بشهود وفي وقوع الطلاق على المبتوتة في العدة وبالاستدلال بوجه عرفت في مواضعها من الاسرار والمبسوط وغيرهما لا بالقياس والاختلاف في صفته اي صفة الشرط مثل صفة الشهود اي مثل اختلافهم في صفة الشهود فيشترط صفة الذكورة والعدالة فيهم عند الشافعي حتى لا ينعقد النكاح بشهادة رجل وامراتين وبشهادة الفساق وعندنا لا يشترط صفة الذكورة في الجميع ولا صفة العدالة فينعقد النكاح بشهادة رجل وامراتين وينعقد بشهادة الفساق كما ينعقد بشهادة العدول وهو معنى قوله ام شهود موصوفون بكل وصف فلا يجوز اثبات هذه

الشرط

الوصفين ابتداء ولا نفيها بالراي بل يتمسك في اثباتهما بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فان عبارته يدل على اشتراط العدالة وبلفظ التثنية الى نفي شهادة النساء فان عدد الاثنين الكامل الاسم الرجال ويتمسك في نفيهما باطلاق قوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان وباطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود وكقولنا الوضوء شرط بغير نية تعني الوضوء شرط لصحة الصلوة بالاتفاق لكنه بدون صفة القربة حتى صح من غير نية وعند الشافعي هو شرط بصفة القربة فلا يصح بدون النية ولا يمكن اثبات هذه الصفة ولا نفيها بالقياس ابتداء بل يتمسك في نفيها بعموم قوله عم الاعمال بالنيات ونتمسك في نفيها بدلالة محل الاجماع فانا اجمعنا انه لو صلى صلوات بوضوء واحد جازت الصلوات فلو كان يشترط صفة القربة في الوضوء لكان يشترط نية كل صلوة وارادتها في الوضوء ولما لم يشترط علم ان صفة القربة ليست بشرط بل الشرط كونه طاهرا اذا اراد القيام الى الصلوة ليكون اهلا لخدمة الله تع والقيام بحضرته **قوله** واما الاختلاف في الحكم فالركعة الواحدة ليست صلوة مشروعة عندنا وقال الشافعي هي مشروعة فلا يمكن اثبات شرعيتها بالقياس فمن اثبت شرعيتها يتمسك بما روي عن النبي عم انه قال صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشيت الصبح فاوتر بركعة وبما روي عن ابي ايوب الانصاري عن النبي عم من شاء اوتر بركعة ومن شاء بثلاث ومن انكر شرعيتها يتمسك بالمشهور ان النبي عم كان يوتر بثلاث لا يسلم الا في الاخرة وبما روي عن محمد بن كعب القرظي ان النبي عم نهى عن البتيراء وبما قال ابن مسعود ما اجزات ركعة قط ونوع من الاستدلال فان الشطر ثبت يسقط شطر الصلوة كما في الاربع فلو كانت الركعة صلوة يسقط الشطر ايضا في الفجر فلما لم يسقط علم انه انما امتنع لان الباقي لا يبقى صلوة فيكون اسقاطا للكل الا ترى ان شطر المغرب لم يسقط لما لم يكن ركعة ونصف صلوة وفي صوم بعض اليوم فانه غير مشروع عندنا وعند بعض اصحاب الشافعي منهم ابو زيد القاشاني مشروع حتى لو اكل في اول النهار ثم بدا له ان يصوم باقيه جاز عندهم واعتبروه بيوم الاضحى فان الامساك بعض اليوم قربة فيه فيجوز ان يكون في غيره من الايام وقاسوه بالصدقة فان القليل منها مشروع عند الشافعي لكن بشرط عدم الاكل في اول النهار حتى لو نوى النفل قبل انتصاف النهار او بعده في قول ولم ياكل فيما مضى من النهار يجوز ويصير صائما من حين نوى وعندنا ليس بمشروع ويصير صائما من اول النهار وقد مر بيانه في باب تقسيم المامور به في حق الوقت وفي حرم المدينة لا حرم للمدينة عندنا وعند الشافعي لها حرم مثل حرم مكة في حق الاحكام فلا يمكن اثباته ولا نفيه بالتعليل بل يرجع فيه الى النصوص وهو قوله عم ان ابرهيم حرم مكة واني حرمت المدينة ما بين لابتيها وقوله عم الى الحرم ما بين لابتي المدينة

ان يقطع عضوا منها او يتبين صيدها وقوله عم من قتل صيدا بالمدينة يؤخذ سلبه يدل على
ان لها حرما مثل حرم مكة كما قال الشافعي وما روي عن عائشة انها قالت كان لآل
محمد وحش فكنا نسكن ... وقوله عم لابي عمير يا ابا عمير ما فعل النغير وكان طيرا يمسكه
وانعقاد الاجماع على جواز دخولها بغير احرام يدل على انه لا حرم لها كما قلنا وان الاحاديث
المروية في الباب محمولة على اثبات الاحترام لا على اثبات الاحكام ومثل اشعار البدن
الاشعار ان يضرب بالمبضع في احد جانبي سنام البدنة حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك
سنامها سمي بذلك لانها اعلم بها انها هدي والاشعار الاعلام لغة والبدن جمع البدنة
وهي ناقة او بقرة تنحر بمكة وتقع على الذكر والانثى ثم الاشعار مكروه عند ابي حنيفة
وهو قول ابراهيم النخعي وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو حسن في البدن
وان تركه لم يضره وقال الشافعي هو سنة فلا مدخل فيه للرأي بل المرجع فيه الاخبار وفعل
النبي عم فما روي انه عم اشعر البدنة بيده يدل على كونه سنة وما روي عن ابن عباس انه
قال ان شئت فاشعر وان شئت فلا يدل على انه حسن وان تركه لا يضر وما روي
عن ابن عباس في رواية اخرى وعائشة رضي الله عنهم ان الاشعار ليس بسنة وانما
اشعر رسول الله عم كيلا تنالها ايدي المشركين يدل على انه ليس بسنة والمستحب وهو في
نفسه مثلة وتعذيب الحيوان فيكون مكروها والاصح انه ليس بمكروه لان الاثار فيه
مشهورة وانما كره ابو حنيفة اشعار اهل زمانه لانه رآهم يستقصون في ذلك على وجه
يخاف منه هلاك البدنة بسرايته خصوصا في حر الحجاز فرأى الصواب في سد هذا
الباب على العامة لانهم لا يقفون على الحد الذي للسنة كذا في المبسوط والاسرار قوله
واما صفته اي الاختلاف في صفة الحكم تشكل الاختلاف في صفة الوتر انه سنة ام واجب
بعد اتفاقهم على انه مشروع والمدخل للرأي في معرفته فذهب ابو حنيفة الى انه واجب
متمسكا بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلاة الى صلواتكم الخمس الا وهي الوتر فحافظوا عليها
وقوله عم الوتر حق واجب فمن لم يوتر فليس منا وذهب ابو يوسف ومحمد والشافعي
رحمهم الله الى انه سنة متمسكين بالسنة ايضا وهي قوله عم ثلث كتب علي وهي لكم سنة
الوتر والضحى والاضحى اي الاضحية وكصفة الاضحية اي كالاختلاف في صفة الاضحية انها
واجبة ام سنة بعد اتفاقهم على شرعيتها فعندنا هي واجبة وعند الشافعي رحمه الله
هي سنة ومفزع الفريقين السنة دون الرأي فيتمسك في الايجاب بقوله عم
ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم ومن وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا وهو يتعلق
في نفي الايجاب بما روينا وكصفة العمرة فعندنا هي سنة مؤكدة كصلاة العيد
وعند الشافعي هي فريضة كالحج ولا يعرف ذلك بالرأي فاوجبها الشافعي بقوله يوم الحج
الاكبر

الاكبر فانه يدل على ان ثم حجا ما هو اصغر وبقوله عم العمرة واجبة وقلنا انها سنة
بما روى جابر عن النبي عم انه سئل عن العمرة اواجبة هي فقال لا وان تعتمر خير لك
وبما روي عن ابي صالح عن النبي عم انه قال الحج جهاد والعمرة تطوع وغيرها من
الاحاديث وحملنا الفاظ الوجوب على التأكيد قوله وكصفة حكم الرهن
بعد اتفاقهم انه وثيقة لجانب الاستيفاء الا ان الرهن عقد وثيقة لجانب الاستيفاء
حتى لا يصح رهن ما لا يصلح للاستيفاء كالخمر وام الولد لا الكفالة وثيقة لجانب الوجوب وانه
لا بد من تسليم الرهن الى المرتهن ولكن الحكم الثابت به للمرتهن بعد التسليم اليد والحبس
وثبوت اليد لكنهم اختلفوا في صفة ذلك فعندنا اليد الثابتة له عليه في حكم يد الاستيفاء
والحبس ثابت بصفة الدوام حكما اصليا للرهن فلو هلك في يده يتم الاستيفاء ويسقط
من الدين بقدره ولا يكون للراهن حق الاسترداد للانتفاع كما في حقيقة الاستيفاء وعند
الشافعي ليس حكمه يد الاستيفاء بل ثبوت اليد والحبس لتعلق الدين
بالعين لتعينه من ماليته بالبيع فاذا هلك في يده هلك امانة لا مضمونا وكان للراهن
حق الاسترداد للانتفاع ثم الرد الى المرتهن بعد الفراغ وذكر في الوسيط حقيقة الرهن
توثيق الدين بتعليقه بالعين ليسلم المرتهن عن مزاحمة الغرماء عند الافلاس وينتظم
ذلك بالقبض للحفظ مخافة [illegible] حاجته [illegible] في الحال لاستحقاق اليد على
المرهون وفي ثاني الحال لاستحقاق البيع في قضاء حقه اذا لم يوفه الراهن من ماله
لغرضه ما ذكرنا لا يمكن اثباته بالقياس اذ لا يجد حكم الرهن في عقد اخر ليتعدى اليه بالقياس
ولكن يرجع الى الاستدلال فقال الشافعي الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء بالاجماع ومعنى
التوثق انما يظهر بما قلت فانه من قبل كان مطالبا بالايفاء من غير تعيين محل وبعد
الرهن بقي ما كان وازداد به شيء اخر وهو مطالبته بالايفاء من هذا المحل بعينه بيعا
وايفاء الدين من ثمنه وانه على مثال الكفالة على اصلي فان موجبها ثبوت الدين في
الذمة الثانية مع بقائه في الذمة الاولى فحصل معنى التوثق في جانب الوجوب بضم ذمة
الى ذمة وههنا حصل معنى التوثق بتعين محل مع بقائه مطلقا في غيره واذا ثبت
هذا كان للراهن ان ينتفع بالرهن لان انتفاع المالك به لا يبطل حق البيع بالدين فلا يحجر
المالك عنه لحقه كالعبد الموصى بخدمته واستخدام الامة المنكوحة لحق الزوج لا حقه في ملك
الوطي والابطال ذلك باستقلالها ويدل عليه قول الرسول عم الرهن محلوب
ومركوب والراهن ليس بمحلوب ولا مركوب للمرتهن فثبت انه للراهن ونحن نقول
احكام العقود الشرعية تقتبس من الفاظها الدالة عليها فان التعريف وقع بهذا
الاسم فلا بد من مراعاة معنى الاسم فيه ليكون التعريف به صحيحا وقد ورد الشرع

باطلاق اسم الرهن عليه وانه منبئ عن الحبس قال الله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة اي
محبوسة فجعلنا موجبه احتباس العين بالدين ومعنى الاحتباس وان كان امرا حقيقيا
انصف بكونه حكما شرعيا لاضافته بكونه مطلقا شرعا واما الاستدلال بنظيره من عقد الكفالة
فظاهر على ما عليه مذهبنا فان موجبه صيرورة ذمة الكفيل مضمومة الى ذمة الاصيل
في المطالبة دون اصل الدين حتى يكون الثابت وثيقة فان الوثيقة اثبات شي من جنس ما ثبت
بالحقيقة حتى يزداد دونها ولا يمكن اثبات اصل الدين لانه يصير الثابت من حقيقة ثم ما هو الفرع
في الدين وهو المطالبة جعل اصلا في عقد الكفالة لتكون موصلة الى الحقيقة فكذا اليد
على المحل فرع حقيقة الاستيفا فجعلت اصلا في عقد الرهن وابدا انما هو الانباع والفروع
في الاصول بجعل اصول في التوثقات فان قيل ما معنى الوثيقة في هذه اليد ومن
اي وجه جعلت وثيقة قلنا معنى الوثيقة في اثبات شي زائد هو من جنس الاصل بناء
الاول على ما كان فاذا احتبس عنده حقيقة يصير هذا الاحتباس وسيلة الى النقد من محل
اخر وبهذا الوصف فيما بين الناس ان بالكار الاقارب حتى صار محبوسا عنه بدين يسارع الى
فكاكه باداء الدين والبدء على هذا المحل من جنس الاستيفاء والدين بالاستيفاء صار محبوسا
فاذا ثبت له المطالبة على ما كانت من قبل وازدادت شي من جنس الاول ازداد الاول
توثقا به فهذا تفسير معنى الوثيقة في حقيقة الاحتباس من اليد الثابتة على المحل فاما ما ذكره
الخصم فلا ينبئ عنه اللفظ ولا يدل عليه ان يكون وثيقة لان البيع في الدين حكم يأتي بعد عقد
الرهن وكذا تعيينه للبيع عند ثابت لان الاتفاق محل لعرض في العادات فان الاتيان
بهذا الشي لبيعه في الدين من محل له البيع في الدين وكيف يكون البيع في الدين موجب عقد
الرهن والحكم المترتب على ذلك بعد تمام الرهن الا التسليط التراخي الى ما ذكره وكم من رهن يسلك
على البيع في الدين ويصح العقد مع الاخلاء والعقد عنه بعد تمامه ثم مسألة وفي كيفية وجوب
المهر وجوب المهر من احكام النكاح بالاجماع لكنهم اختلفوا في صفته فعندنا هو واجب
عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء
وفي الابتداء وفي البقاء تمحض حقا للمراة وعند الشافعي هو مشتمل على معنى العوض والصلة
وقد تمحض حقا للمراة ابتداء والبقاء كالثمن في البيع وتتفرع منه انه اذا تزوجها ولم يسم
لها مهرا يجب المهر بنفس العقد عندنا حتى لو مات احدهما قبل الدخول تأكد المهر
وعند الشافعي لا يجب بنفس العقد حتى لو مات احدهما قبل الدخول لا يجب لها شي
ولو دخل بها فاما بعض اصحاب الشافعي فهو لا يجب ~~بنفس العقد~~ المهر كما لا يجب بالعقد وقال
بعضهم يجب المهر بالدخول وبالاتفاق كان لها ان تطالبه بعد العقد بان تفرض لها مهرا
ويبتنى عليه الفصل ان المهر شرعا حتى لم يجز اقل من عشرة عندنا لاجل الشرع تعلق بوجوبه

صغرز

فيكون التقدير اليه وعند الشافعي التقدير الى المتعاقدين لانه خالص حق العبد فكان حكمه حكم
ساير الاعواض والمحال للقياس فيه لانه لم يوجد لاحد الفريقين اصل يتعدى الحكم منه الى
المتنازع فيه فيتكلم فيه بالاستدلال من النص او الاجماع فقال الشافعي المهر زائد على ما
تقتضيه النكاح وان المناكحة تقوم بين المتناكحين بكون الركن في العقد ذكرهما ليتحقق
موجب اللفظ واما المال فامر زائد ولهذا صح العقد بدون التسمية ومع نفيه فكان فيه معنى
الصلة من هذا الوجه ومن حيث انه يثبت للزوج عليها ضرب ملك لم يوجد ذلك في جانبها
كان فيه معنى العوض فلكونه عوضا اذا شرط في العقد صار كسائر الاعواض واذا نفي او لم يشترط
لم يجب كالثمن في البيع ولكونه صلة تستحق المراة مطالبة الفرض كالنفقة او يقال الذي تحقق
فيه معنى العوض اصلا فلكونه صلة ينعقد اصل العقد بدون المهر ولكونه عوضا لا ~~يشترط في العقد~~
~~فلكم~~ على عقد ملك البضع فيتأخر وجوبه الى حين الدخول ويستحق الفرض لما الخلو البضع
عنه قال وهو خالص حقها لانه وجب مقابلا بالبضع بالاجماع وله حكم الاجماع جزاء او
حكم للمنافع وكيف ما كان فهو حقها فوجب ان يكون بدله خالص حقها ~~لانه وجب مقابلا~~
والدليل عليه انها تملك الاستيفاء والابراء ولو كان فيه حق لصاحب الشرع لما صح اسقاطها اصلا
ونحن نقول حكم النكاح ثبوت الملك ~~بالنكاح~~ بالاجماع والازدواج والسكن من ثمراته وهذا
الملك يثبت الاعمال بقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم فكان وجوبه على سبيل العطاء وهذه دون
القلائم هذا المال مع كونه عوضا ثبت من غير شرط على خلاف ساير الاعواض فان
الاب يزوج ابنته من غير مهر ويجب العوض باعتبار لزوم هذا المال لتحصيل الملك
المشروع فاذا شرع العقد وحصل الملك وجب المال وان لم يذكر وصار الاقدام على العقد
تحصيلا للملك بماله وفيه حق الشرع ايضا لان المحل الذي ورد عليه العقد محل النسل
ونسبه فيحتمل من حيث الاستعباد فظهر حق الشرع في العقد الذي هو سبب تحصيل النسل
الا ترى انه لا يجري فيه البذل والاباحة والخلو التصرف في هذا المحل عن حدا وعقر ولئن
رضيت به المراة ولو كان البضع محض حق المراة لعمل رضاها في اسقاط الواجب ان لم
تعارضه اباحة الفعل كما في قطع الاطراف وقتل النفس لاحل الفعل بالاباحة وكن لا يجب
القصاص في الاطراف ولا القصاص في النفس وكذا اباحة المال لما كانت تعلق
مشروع ثبتت الاباحة ولذا لا تثبت الاباحة وكن لا يجب الظمان فعرفنا
ان حق الشرع متعلق بالمحل واذا كان كذلك لم يكن بد من رعاية حق الشرع فيما يتعلق
بالسبب حتى عيناه المهر المقدر وان اشرع فيه هذا الوجه الا انه يختص الحل وهو
عن الهوان فاما البقاء فلا يتعلق له بالسبب فعمل رضاها في الاسقاط لانه
حقها على التمحيض في حالة البقاء فهذا معنى قولنا ظهر حق الشرع فيه وجوبا والبقاء

حمل المرأة على التفحص **قوله** وفي كيفية حكم البيع اختلفوا في صفة حكم البيع وهو الملك انه ثابت بنفس البيع على صفة اللزوم ام يتراخى الى اخر المجلس فعندنا ثبت بنفس البيع لازما فلا يكون لواحد من المتعاقدين خيار المجلس وعند الشافعي يتراخى ثبوت الملك بالبيع الى اخر المجلس **قوله** بنفس البيع وانما ابتدى في الكتاب وفي قوله ثبت بنفس البيع ولكن يتراخى الى اخر المجلس لكل واحد منهما ولا يعرف اثبات ولا نفيه بالقياس فرجح الشافعي بحجة اللزوم الى الحديث وهو قوله عم المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ونحن اثبتنا اللزوم بنفس البيع بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وقوله عم المسلمون عند شروطهم وقول عمر رضي الله عنه البيع صفقة او خيار والصفقة عند العرب عبارة عن العقد اللازم والحديث الذي رواه لم يحتج به بين الصحابة بعد ما اختلفوا في خيار المجلس على ما عرفته او هو محمول على خيار الايجاب والقبول فانه سماهما متبايعين في ذكره حال اقدامهما على البيع وبعد الفراغ يسميان به مجازا لا حقيقة ولا يلزم اختلاف الناس يعني لا يلزم على ما قلنا ان اثبات الحكم ابتداء بالراي لا يجوز اختلاف الناس في صوم يوم النحر وتكلمهم فيه بالراي وهو حكم لا مدخل للراي فيه **قوله** لانهم لم يختلفوا جواب السؤال يعني انهم لم يختلفوا في ان الايام محال للصوم بل محلية الايام للصوم ثابتة بالاجماع وهو من جملتها فيكون محلا للصوم بالنظر الى انه يوم انما اختلفوا في صفة حكم النهي اي اختلفوا في ان النهي يوجب الانتهاء على وجه يتحقق فيه اختيار العبد فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم ام يوجبه على وجه لا يبقى له فيه اختيار بان يصير المنهي عنه منسوخا بالنهي ولم يبق مشروعا اصلا وذلك ليس بالراي اي حكم النهي على الوصف الذي ذكرنا ليس بثابت بالراي بل بالنص وهو ان الله تعالى قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا فمقتضى هذين النصين ان يكون ما كلف العبد وابتلي به داخلا تحت قدرته واختياره والنهي من باب التكليف فيشترط ان يكون الانتهاء الواجب به امرا اختياريا ليكون العبد مبتلى بين ان ينتهي فيثاب وبين ان يباشر المنهي عنه فيعاقب ويلزم منه بقاء مشروعية الصوم على ما مر في باب النهي **قوله** وانما انكر باهل الطرد اي انما لم يجوز استعمال الراي في هذه الاقسام الثلاثة او في هذه الامثلة المذكورة اذا لم يوجد للراي فلا يقع الاختلاف فيه من هذه الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل وتعديته حكمه فاما اذا وجد فلا باس به اي باستعمال الراي فيه واما ثبته بالقياس الا ترى انهم اختلفوا في التقابض اي اشتراط قبض البدلين لبقاء العقد على الصحة في بيع الطعام بالطعام اي بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلموا فيه بالراي فقال الشافعي يحرم

شرط

يشترط التقابض فيه اذا اتحد الجنس بان باع قفيز حنطة بقفيز حنطة او اختلف بان باع كر حنطة بكر شعير او شعير لانها مال لا يجري فيه ربا الفضل فيشترط قبضه في المجلس لبقاء العقد على الصحة كما في بيع الثوب بالثوب او بالدراهم وانما صح التكلم فيه بالراي لانه قد وجد لاشتراط التقابض اصل وهو عقد الصرف ووجد للجواز بدون التقبض اصل ايضا وهو بيع سائر السلع فاستقام تعليل كل اصل لتعديه الحكم به الى الفرع فاذا وجد مثل هذا اي وجد اصل يمكن تعليله من غير التناقض مما ذكرنا من الامثلة صحت التعدية ايضا من قبل فقد وجد في جواز النكاح بغير شهود اصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها بدليل انه يصح من الكافر والمسلم ولم يشترط الشهود لصحة المعاملات شرعا وان يترتب على بعضها حل الاستمتاع كبيع الامة فيعلل لتعدية الحكم به الى الفرع قلنا لم يشترط الشهود في النكاح من حيث انه معاملة ولكن لاشتراط الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع للتناسل وانه يرد على محل الحظر وهو مصون عن الابتذال فلاظهار خطره يختص بشرط الشهود ولا يوجد اصل في المشروعات بهذه الصفة ليتعلل ذلك الاصل فيتعدى الحكم به الى الفرع واما الناسي فلم يسقط عنه شرط التسمية ولكنه جعل كالمسمي حكما للعذر بدلالة قوله عم تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم كما جعل الناسي في الصوم كالمباشر للركن الصوم حكما بالنص وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك وهو الحكم معدول به عن القياس فخطر عن القياس وتعليل مثله لتعديه الحكم باطل لان العامد ليس كالناسي لانعدام العذر في حقه الا ترى ان قياس العامد على الناسي في الصوم لا يجوز فكذا ههنا الا ترى ان من ادعى منفصل بقوله اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فحاصل الباب اي اثبات السبب او الشرط او الحكم بالتعليل لعدم اصل يقاس هذه الاشياء عليه لا لانها ليست بمحل للقياس واما النوع الرابع وهو تعديه حكم معلوم الى اخره فعلى وجهين نوعان للحكم يعني القياس والاستحسان والثابت بالتعليل احدهما حيث ان كل واحد منهما مبني على الراي مستنبط بالعلل الا انهما نوعان للحكم نوعان فان احدهما يثبت ما ينفيه الاخر ثم الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخلو اما ان يكون المعنى جليا او لم يكن فان كان جليا سميناه قياسا وان لم يكن سميناه استحسانا والله اعلم بالصواب

باب القياس والاستحسان الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح ما سنبينه **قوله** وكل واحد منهما على نوعين وقد كان كل واحد من القياس والاستحسان حجة باعتبار الاثر والاثر قد يكون قويا وغيره في صار كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الاثر وقوته وهذا تقسيم القياس الذي قابله الاستحسان

معنوي ونفيه هذا الاستحسان المعارض لا تتميم نفس القياس والاستحسان باعتبار
ذاتيهما فان القياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان
الثابت بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه ايضا فكان معناه وكل واحد منهما في مقابلة
الاخر على وجهين ما ضعف اثره اي بالنسبة الى قوة اثر مقابله وهو الاستحسان والثاني
ما ظهر فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف بمقابلة الاخر فسد والمراد من الضعف والفساد
ههنا واحد واستتر صحته واثره اي انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق
فاندفع به فساد ظاهره وصار راجحا على مقابله وهو الاستحسان على عكس نوعي القياس
كما ذكر فان قيل ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس استحسانا لخفاء اثره والنوع
الثاني من الاستحسان قياسا لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر
قلنا ظهور اثر الاستحسان بالنسبة الى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة الى وجه القياس
الذي ظهر فساده كما في سائر صور القياس والاستحسان الا ترى ان وجه الاستحسان
في مسئلة سجدة التلاوة اخفى واقوى من وجه القياس بالنظر الى انفسهما الا انه انضم الى وجه القياس
معنى ادق من وجه الاستحسان تقوى به وجه القياس وضعف وجه الاستحسان
وبالنظر الى وجهي القياس والاستحسان اولا كان وجه الاستحسان اخفى واقوى
من وجه القياس فصح تسميته استحسانا كما في سائر صور القياس والاستحسان وبالنظر
الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس اقوى فترجح وجه القياس وضعف
وجه الاستحسان فهذا معنى دقيق يندفع به سؤالات الخصوم فافهم واعلم ان بعض
الفاحشين من المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه في تركهم القياس بالاستحسان وقال
حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد
من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل
هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية لما ليس بحجة
لاتباع هوى او شهوة ونفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان
ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا
فالباطل واجب الترك وما الاشتغال بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع انا ناخذ بالقياس
ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعارية وذكر من هذا الجنس مما
يدل على قلة الورع وكثرة التخبط والغواية ونقل عن الشافعي ايضا انه بالغ في انكار الا
ستحسان وقال من استحسن فقد شرع وكل ذلك طعن من غير رويته وقدح من غير
وقوف على المراد فابو حنيفة اجل قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل
بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من

هذا

هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعا لهذا الطعن فقال بعد ما قسم كل واحد من القياس
والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان عندنا احد القياسين واختلفت عبارات اصحابنا
في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة فقال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس
اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل في هذا التعريف الاستحسان الثابت بدليل
لغير القياس مثل ما ثبت بالاثر والاجماع او الضرورة الا ان مقصود الشيخ مما سبق ذكره
وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وهذا اللفظ ان عم جميع انواع القياس
ولكنه يشير الى ان الاستحسان تخصيص العلة وانه ليس بتخصيص وعن الشيخ ابي
الحسن الكرخي انه قال الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما
حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه اقوى يقتضي العدول عن الاول ويلزم عليه ان يكون العدول عن العموم
الى التخصيص وعن المنسوخ الى الناسخ استحسانا وليس كذلك ويلزم عليه جميع ما منع العبارات
قول ابي حنيفة في بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس لانه يصير حينئذ كانه قال تركت
القياس الاقوى او الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك يسمى
استحسانا لا لانه اقوى من القياس وحده ولكن لاتصال القياس بمعنى اخر صار ذلك المجموع
اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان
هو القياس الخفي وانما سمي به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر
فيكون الاخذ به مستحسنا والمطارد انما لهذا النوع من القياس وانه قد يكون ضعيفا
ايضا بين اليه وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة تركت الاستحسان اراد به ترك التشبيه
على نسبه على سوى على الاصل او معنى اخر يوجب ذلك الحكم وان الاحسن ان يذهب
اليه لكن لما لم يترجح عندي ما اخذت به وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان اذا
كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تاثيرا كان
الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم
ايضا ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة الاستحسان بالاثر والاجماع او الضرورة
لان ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا عليه الاستحسان
بالراي فانه ترك القياس بالتشهي على زعمهم فاشار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله انما
الاستحسان اي الاستحسان الذي وقع التنازع فيه عندنا اي عند اصحابنا احد القياسين
سمي بالاستحسان لا ان يكون قياسا اخترعوه بالتشهي من غير دليل وذلك
لان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب لعدم وجب ترجيح احد القياسين
للعمل به اذا امكن لكنه سمي به اي لكن احد القياسين سمي بالاستحسان اشارة الى ان الوجه
الاولى في العمل به لترجحه على الاخر كمن الاية سمي استحسانا للتمييز بين القياسين

عن الظاهر الذي هو مقتضى الاوهام ومن الدليل المعارض له وهو نظير قول اهل الصناعات
في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد . فان اهل النحو يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على
الظرف وهذا نصب على المصدر للتمييز بين المعاني الناصبة واهل العروض يقولون هذا من
البحر الطويل وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك علماؤنا استعملوا عبارة
القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان
لكون العمل به مستحسنا ولكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فسمي بهذا الاسم لوجود معنى
الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت على العبادة المعهودة لما فيها من الدعاء في
عادة وظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن وابانة المراد من الاستحسان
المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع اقسامه ويدل عليه سياق كلامه
فانه قال وانما غرضنا ههنا اي في هذا الباب تقسيم وجوه العلل في حق احكام الاسامي جميع
اقسام الاستحسان **قوله** انه الوجه الاولى في العمل الى آخره ظاهر هذا الكلام
يوهم ان العمل بالقياس الذي عارضه استحسان جائز لكن العمل بالاستحسان اولى وان العمل
بالطرد جائز وان كان الاولى العمل بالمؤثر او يلي من العمل بالطرد وليس كذلك فان شمس الائمة
ذكر في اصول الفقه ان بعض المتاخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولى مع جواز
العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرد مع المؤثر فان العمل بالمؤثر اولى وان
كان العمل بالطرد جائزا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في
عامة الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا انا استقبح
ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك
في معارضة الاستحسان اصلا وان الاضعف يسقط في مقابلة الاقوى وقد ذكر الشيخ
رحمه الله بعد باسطر ما يوافق هذا حيث قال فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان
لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطنا ينعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر
لعدمه وهكذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثر حجة فكيف يجوز العمل بما ليس
بحجة في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثر واجب والطرد في مقابلته ساقط وهذا هو الحكم
في كل معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الآخر وجب العمل به وسقط
الآخر اصلا فكذلك في القياس مع الاستحسان واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه
الاولى في العمل انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومن قوله لكن العمل بالآخر جائز ان
العمل بالقياس جائز عند سلامته عن معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذا ذكر هذا
في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد اثر جاز العمل به اذا كان بلا اثر واذا ظهر الاثر
فالعمل بالاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ما ذكرنا ولذلك كان من خلاف ظاهر اللفظ

وان

وان كان الانقياد الى اللفظ اولى من حمله على المناقضة **قوله** وللاستحسان اقسام يعني ليس
الاستحسان مقتصرا على ما ذكرنا من نوعيه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع
والضرورة الا ان غرضنا في هذا المقام بيان تقسيم انواع العلل اذ نحن في بيان حكم العلل فسميناه
الاستحسان الذي هو قياس خفي على نوعين كما بينا فهو ما ثبت بالاثر والضمير لما ان يعود الى
الاستحسان او الى الاقسام وكلا الوجهين مشتبه ولو لم يذكر لفظة هو ومنه فيما بعد لكان
اوضح مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناسي فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود
عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركناه بالاثر
الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم
الحديث واقمنا الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا
القياس يابى جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا
الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا
الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فالامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد وكذا القياس يوجب
فساد الصوم في الناسي لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالطهارة مع الحدث والاعتكاف
مع الخروج من غير حاجة الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
واليه اشار ابو حنيفة رحمه الله حيث قال لولا قول الناس لقلت يقضي يعني رواية الاثر ومنه
اي ومن الاستحسان ما ثبت بالاجماع مثل الاستصناع يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان
يامر انسانا ان يخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او
لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم في الحال حقيقة وهو معدوم
وصفا في الذمة ولا يجوز بيع الشيء المعين حقيقة او معنى في الذمة كان فاما العدم من كل
وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الناس من غير نكير
لان بالاجماع تتعين جهة الخطاء في القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك وقصد
الاثر على ما فيه تعامل لانه معدول عن القياس فاقتصر على مورد الاجماع ويقع معارضا
للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك قلنا قد صار النص في هذا الحكم مخصوصا
بالاجماع فيبقى القياس الثاني لجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة الاجماع ومنه
ما ثبت بالضرورة وهو تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه
الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر ليتطهر وكذا الماء
الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا
بملاقاة الماء فلا يزال يعود وهو نجس وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري
من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا تركه

٤ فانقسم

لموجبه

الى القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس والضرورة اثر في سقوط الخطاب
ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت العلة علة باثرها خلافا لاهل
الطرد وغيرهم كما مر بيانه سمينا الذي اي الشيء الذي ضعف اثرها فيما ساوسمينا الذي
قوي اثرها استحسانا ذكر اسم الموصول بناويل الشيء وانث الضمير بناويل العلة ولو قال سمينا الذي
ضعف اثره لسمينا استحسانا ايضا وعلى العكس وقد مر الجواب عنه وقدمنا الثاني وهو الاستحسان
الذي قوي اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا وقد يرجح الباطن
بقوة اثره حتى وجب الاشتغال بطلبه وتاخر الظاهر لضعف اثره وهو الفناء وحب الاعراض
عنه قال علي رضي الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والاخرة من خزف لاختار العاقل الخزف
الباقي على الذهب الفاني كيف وقد كان الامر على العكس وكالنفس مع القلب فان القلب
ترجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب اقوى من عمل
النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبصر مع العقل فان العقل راجح وان كان
باطنا لقوة اثره في ادراك وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه **قوله** مسائل حمل اي
مثال تقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي ضعف اثره وهو في الحقيقة مثال القسم
الاول من القسمين والقسم الاول من الاستحسان ان سور سباع الطير كالصقر والبازي
والشاهين في القياس نجس لان السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهائم
فكان سؤرها نجسا وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان الشيخ كذا اعلم ان الشافعي احتج علينا
في نجاسة سور سباع البهائم بان لعابها متولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السؤر نجسا
ايضا ويرد عليه ان اللحم لم يكن نجسا باعتبار الحرمة بل لان الحرمة مع الشبع والامتناع
به وابطهر جلده بالدباغ كالخنزير وان كان نجسا ~~باعتبار~~ ... بالمجاورة
وكان عينه طاهرة كالجلد ينبغي ان لا يتنجس السؤر لان النجاسة المجاورة لا تؤثر في نجاسة
السؤر كما في سور الشاة والادمي فسلك الشيخ طريقة يندفع عنه هذا السؤال
فقال السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به بغير ضرورة اذ لو كان نجس
العين حرم الانتفاع به من غير ضرورة كما حرم بالخنزير وسائر الانجاس لقوله تعالى والرجز
فاهجر فاجتنبوا الرجس من الاوثان رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وهذا
يقتضي ان يكون السبع طاهرا كالادمي وقد ثبت نجاسته اي نجاسة السبع
باعتبار حرمة لحمه فان هذه الحرمة دليل على النجاسة فان الحرمة اما ان ثبتت لعدم
صلاحية الغذاء كالذباب والتراب اذ الاكل ابيح للغذاء فيصير بدونه عبثا او لخبث
طبعا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالادمي او للنجاسة لانه حرم كل نجس
او مجاور كالخمر والخنزير والطعام النجس ولا احترام للسباع وهي صالحة للغذاء ولم

يستخبثها

يستخبثها الطباع فانها كانت ماكولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة فان قيل
لم يثبت الحرمة للنجاسة بل لخبث طبع فانها حيوانات ناهبة وتعدي الى الاكلين بخبث طبعها الشرع
صيانة لنا عن ذلك قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على
صحة الاسباب ولا يكون علة بانفسها لانها لا تنال بغالب الرأي والقياس قول بخالف الرأي
فثبت النجاسة لكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة
في حق المشروعية على ما ذكرت من التسبب يوجب الحرمة بنجاسة لا يكون اكد
في ايجاب التجنب كما في الخمر فانها حرمت لانها متشبعة بعقولنا بطبعها فحرمت لنجاسة
وكذلك الخنزير والكلب ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسة اقتضى ذلك ان يكون
السبع نجس العين كالخنزير فاستثنى للسبع حكما بين حكمين اي بين الطهارة الحقيقية
والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه ما لا يؤكل وهو طاهر
كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا
مائعا فيه فارة فتصير بعد الانتفاع به كالخروج مع الدهن النجس في الاستصباح
عندنا ويحرم اكل لحمه لنجاسته فان قيل يعلى هذا يلزم ان لا يطهر لحمه بالذكوة كلحم
الخنزير وقد نص في موضعين من الهداية انه يطهر بالذكاة كالجلد قلنا مختار المحققين
من اصحابنا انه لا يطهر بالذكاة فقد ذكر القاضي الامام ابو زيد في الاسرار ان من اصحابنا
من يقول اللحم طاهر وان لم يحل الاكل ومنهم من يقول نجس هو الصحيح عندنا لان الحرمة
في مثله يدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابي جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبوح
من سباع الوحش لا تجوز صلوته ولو وقع في الماء القليل افسده وهكذا على الكافي كذا
في فتاوى القاضي الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا ولما ثبت
صفة النجاسة في لحمه ثبت في رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذي
هو نجس الا انه هو طاهر منه وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب من لعابه فيتنجس
سوره ضرورة مخالطة لعابه وسباع الطير تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ
ثم الابتلاع والمنقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقة لانه عظم جاف ليس منه
رطوبة فلا يجاور الماء علا فانه نجاسته يبقى طاهرا الا انا اثبتنا صفة الكراهة
لانها لا تحترز عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ولهذا قال ابو يوسف
في غير رواية الاصول ان ما يقع على الجيف من سباع الطير فسؤره نجس
لان منقاره لا يخلو عن نجاسته عادة كذا ذكر شمس الائمة في المبسوط والجواب
انها تدلك منقارها بالارض بعد الاكل وهو شيء صلب فيزول ما عليه بذلك فيطهر
ولانا لم نتيقن بالنجاسة على منقاره فثبتت الكراهة بالعادة دون النجاسة كما في الدجاجة

الخلاف ثم تأثير ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى تتحقق في
سور سباع الطير لانها تنقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحاري
بخلاف سباع الوحش فعلى هذا يكون مستحسنا بالضرورة ايضا واثبات الكراهة على
هذا الوجه لان الضرورة فيها ليست بلازمة فلوجود اصل الضرورة انتفت النجاسة
ولكونها غير لازمة لا تنتفي الكراهة كما في بعض المخالفين انا سلمنا كون الاستحسان ههنا
قولا بالتخصيص ولكنه تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتا في صورة الاستحسان
وفي سائر الصور ثم ترك العمل به في صورة الاستحسان وبقي معمولا به في غير تلك الصور
كان ذلك تخصيصا له وهو باطل لما سنذكر فاشار الى الجواب بقوله فصار هذا
اي المعنى الذي يوجب الطهارة بصفة الكراهة باطنا ينعدم ذلك الظاهر وهو القياس
في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه في نفسه لا لانه ينعدم حكمه مع وجوده وعدم الحكم
لعدم العلة ليس من باب تخصيص العلة فاحسن الائمة ومن ادعى ان القول بالاستحسان
قول بتخصيص العلة فقد اخطأ لان بما ذكرنا تبين ان المعنى الموجب لنجاسة سور سباع
الوحش الرطوبة النجسة في الالة التي يشرب بها وقد انعدم ذلك في سباع الطير فانعدم
الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة في شيء على اعتبار الصورة من راى ذلك ولكن
من عند التامل انعدام العلة لان العلة وجوب التحرز عن الرطوبة النجسة التي
يمكن التحرز عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوما بالتنصيص على هذا التعليل في الهرة
وفي كل موضع ينعدم بعض اوصاف العلة فكان انعدام الحكم لانعدام العلة فلا يكون
تخصيصا قوله واما الذي ظهر فساده اي القياس الذي ظهر فساده وهذا بيان
القسم الثاني من القياس ويتضمن بيان القسم الثاني من الاستحسان ايضا فمثاله اي
مثال القياس الموصوف انهم يعني علماءنا قالوا في تلاوة آية السجدة في الصلوة انه
يركع بها قياسا ذكره في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلوته وهي في آخر السورة الا
آيات بقين فان شاء ركع لها وان شاء سجد واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان
شاء سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء يسجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا
على حدة غير ركوع الصلوة ويحتاج الى النية بنيته الركوع للتلاوة والسجدة لا يحتاج اليها لان
الواجب الاصلي السجدة والركوع انما كان خلفا عن السجدة من حيث يوافقها يعني
من حيث انه يوافقها في معنى ما يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج
الى النية بخلاف السجدة لانها هي الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى النية وبعضهم
قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة
قلت والى هذا القول مال شيخ الاسلام خواهر زاده واكثر المحققين وذكر شمس الائمة

في المبسوط بعد ذكر هذه المسألة وان كانت السجدة في وسط السورة فينبغي ان يسجد
لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع
لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا عليه بفوات محل الاداء
فصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب
دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا تتأدى بالركوع ولا بسجدة الصلوة
ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة بعينها فالقياس ان الركوع والسجود
في ذلك سواء وبالقياس نأخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فاعلم انا نعني بالارادة اذا تلا
في غير الصلوة وركع في القياس يجزيه لان الركوع والسجود متقاربان فينوب احدهما عن الاخر كما في
الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة بخلاف
الركوع والاظهر ان مراده القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة عند موضع السجدة
قال الشيخ رحمه الله تعالى في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني ثم تحتاج ههنا
الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
ثانيا كما اشار اليه الشيخ فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع
ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط
وانه يوجد في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طاطات راسها
ولما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او نقول لما ثبت
التشابه ينوب الركوع عن السجود كما تنوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا
قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد المتشابهين بالاخر بظاهر الشبه
وظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا
واناب فان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة
اخرى لان قوله تعالى وخر راكعا يقتضي وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت
في الصلوة او خارج الصلوة وهذا ليس بقياس بل كان المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان
ان الشرع امرنا بالسجود بقوله تعالى فاسجدوا لله واعبدوا واسجد واقترب والركوع خلاف السجود في
حقيقته الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان
لا ينوب عن سجود التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث
ان كل واحد منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بين ركوع الصلوة وسجود التلاوة ولهذا لو تلا
خارج الصلوة فركع لها لم يجز عن السجدة وفي الصلوة اولى لان ركوع الصلوة مقام السجود
الركوع مستحق بجهة اخرى فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى اخره اثر
ظاهر الا انه ساقط [illegible] ما خالفه فصار وجه القياس وصار مرجوحا الا ان هذا

كالطهارة والستر دينا في الذمة صح

في الصلوة صح

على حقيقته كل واحد منهما فأما وجه القياس فمجاز محض أي ثابت بدليل هو مجاز محض لأن
المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه والفرق بينهما بهذا الدليل وثبت القياس
عليه يكون من ترك العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سميناه الثاني استحسانا لأنه أقوى
وأخفى بالنسبة الى الأول كما ترى فهذا بيان ظهور أثر الاستحسان وظهور فساد القياس
بمقابلته لكن القياس أولى بالعمل لأثره الباطن أي بسبب قوة أثره الباطن والاستحسان
لأن السجود عند التلاوة لم يجب قربة مقصودة أي لم يجب قربة لعينه والدليل على أنه غير مقصود
بنفسه أنه غير مشروع بطريق الانفراد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما يلتزم الطهارة
به وإنما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود
استكبارا أو الاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما أخبر الله
عن الفريقين في مواضع السجود وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله أولم يروا الى ما
خلق الله من شيء تتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله ألم تر أن الله يسجد له من في
السموات ومن في الأرض ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم ولله يسجد ما في
السموات وما في الأرض من دابة اشارة الى أن المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد
وكذا عدم اقترانه بالركوع كما في سجود الصلاة وشرعية التداخل فيه [illegible] دليل على
أن عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط أن يكون عبادة بقوله إن
الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا اشترط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع
في الصلاة يعمل هذا العمل أي يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلاة لحصول معنى
التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلاة بطهارة وقعت
لغير الصلاة وكالسعي الى الجمعة يسقط بالسعي لعبادة [illegible] بدليل ما ذكرنا ما روي عن ابن عمر
رضي الله عنهما أنه كان إذا تلا آية السجدة في الصلاة ركع بخلاف الركوع في غير الصلاة فإنه ليس
بعبادة وبخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لأن كل
واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام
مكن جبهتك من الأرض أمرت أن أسجد على سبعة أعظم وغيرها من الآثار فلما
تبادر بغير تعارض الأثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر
وهو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة واعتبار تغير الشبه أحق من الأثر الظاهر
للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود قوله وهذا أي القسم الثاني من القياس وهو الذي ترجح على الاستحسان
بقوة أثره الباطن قسم عز وجوده وسمعت من شيخي رحمه الله أنه لم يوجد إلا ست مسائل
أو سبع منها ما إذا ادعى اثنان الواحد رجلان كل واحد منهما يقول رهنتني بألف وقبضته

وعند الثلثة في الاستحسان يقضي بأنه مرهون عندهما ويجعل كأنهما ارتهنا معا لجهالة التاريخ
كما في الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء وفي القياس يبطل البينتان لتعذر القضاء
بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء بواحد بعينه لعدم الأولوية ولكل واحد منهما
بنصفه لتأديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن
فتعين التهاتر وأخذنا بالقياس لقوة أثره الباطن فإن كل واحد منهما يدعي عقدا على
حدة وبينته حجة [illegible] وسيلة الى مثله الاستيفاء وهذا القضاء [illegible]
عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطر الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى
الحجة بخلاف الرهن من رجلين فإن العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد
في المحل وبخلاف دعوى الشراء فإنه يمكن العمل بذلك كأنهما اشتريا معا ولو جعل كذلك لما ثبت
الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بعقد واحد ومنها ما إذا وقع الاختلاف بين المسلم إليه ورب
السلم في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان وبه نأخذ وفي الاستحسان القول
قول المسلم إليه وجه الاستحسان أن المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا
يكون اختلافا في أصله بل في صفته من حيث الطول والقصر وذلك لا يوجب التحالف
كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس أنهما اختلفا في المستحق
بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم أثر القياس مستتر لكنه قوي من حيث أن عقد
السلم إنما يعقد بالأوصاف المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بأنه خمس
في سبع غير الموصوف بأنه أربع في ست فبهذا تبين أن الاختلاف ههنا في أصل المستحق
بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك أخذنا بالقياس ومنها ما إذا قرأ آية السجدة في
ركعة فسجدها ثم أعادها في الركعة الأخرى في الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله يلزمه
سجدة أخرى وفي القياس لا يلزمه وهو قول أبي يوسف الآخر ومنها [illegible] المثل
رهن [illegible] في الاستحسان وهو قول محمد رحمه الله وفي القياس لا يكون رهنا بها وهو قول
أبي يوسف الآخر ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس
ليس بضامن وهو قول أبي يوسف رحمه الله ومع أبي يوسف في
هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس
الخفي وبين المستحسن بالأثر أو الاجماع أو الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفي
صح تعديته لأن حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم وإن اختص باسم الاستحسان
لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية بخلاف الأقسام الأول لأنها غير معقولة المعنى
معدولة عن القياس فلا يمكن التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال ألا ترى أن الاختلاف في الثمن قبل
تسليم قبض الثمن والمبيع [illegible] لم يقبض الثمن فالظاهر أنه لا يسلم المبيع الى المشتري

بيمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري
لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر وانما البائع هو المدعي لانه يدعي زيادة الثمن
فكان القياس نظرا الى ظاهر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري ويؤخذ منه
ما اقر به ويحلف على الباقي وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري
لان المشتري يدعي وجوب التسليم عند احضار اقل الثمنين الذي يدعيه والبائع
ينكر تسليم المبيع بما يدعيه ثمنا والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب
استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا معنى اي وجوب التحالف قبل
القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث
البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم
المبيع فيمكن تعديه حكم التحالف اليهما والى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع
لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة
محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على
الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما وما اشبه ذلك مثل ما اذا اختلف الزوجان
في مقدار المهر يجب التحالف عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان النكاح محتمل
للفسخ في الجملة فانه يحتمل بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفاءة ويستحق فيه التسليم
والتسلم فيشبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجري
التحالف ايضا ومسئلة ما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة وقد اخلفت بدلا
بان قتل العبد المبيع قبل القبض يجري التحالف لان القيمة الواجبة قبل
القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالعقد كانت في حكم المعقود عليه فكانت
مثل العين في امكان فسخ العقد عليها فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي
وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب ايضا به يمين البائع لان المشتري لا يدعي لنفسه
على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف ثابتا بالنص على خلاف القياس عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى الى الوارث حتى
لو اختلف وارث البائع بعد موته والمشتري في الثمن او وارث المشتري
بعد موته مع البائع او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة
في المسائل كلها كان القول قول المشتري او وارثه ولا يجري التحالف بينهما ولا الى ما
بعد هلاك السلعة سواء اخلفت بدلا او لم تخلف لما ذكرنا ان التحالف بعد القبض
معدول به عن القياس من حيث انه ثبت بالنص فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه فان قيل عدم جريان

التحالف

التحالف في الوارث بعد القبض مسلم ولكنه حال هلاك السلعة في حق المتعاقدين غير مسلم
لدخوله تحت اطلاق هذا النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا
وترادا قلنا النص مقيد بقيام السلعة وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا ولانه دل على اشتراط قيام السلعة وكذا المطلق لان المراد من التراد ان كان
رد الماخوذ حسا وحقيقة فذلك انما يتاتى عند قيام السلعة وان كان المراد رد العقد فالفسخ
لابد له من قيام السلعة ايضا لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فاذا مات من غير
بدل فقد فات محل الفسخ ولا يمكن ابقاء المحل باقامة القيمة مقامه لان القيمة ليست بواجبة
قبل الفسخ على احد وعند محمد رحمه الله يجري التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما
صار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالثمن القليل
غير البيع بالثمن الكثير الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل الشهادة والدليل
عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد منهما
يدعي عقدا ينكره صاحبه فيحلف كل واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده
وحال قيام السلعة وحال هلاكها فيثبت التحالف في الجميع وللعراقيين انا لا نسلم ان كل
واحد منهما يدعي عقدا لان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف
يملك البيع بالفين وان البيع بالف بعد يصير بالفين بالزيادة في الثمن والبيع بالفين يصير بالف بعد
حط بعض الثمن وكذا لو كان المشترى جارية حل للمشتري وطؤها ولو كان الاختلاف في الثمن
يوجب اختلاف العقد لما حل له وطؤها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة واختلاف
الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي
يكذب احدهما وتقبل بينة المشتري عند الانفراد باعتبار انه مدع صورة لا معنى وذلك
كاف لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا
يتوجه به اليمين على خصمه وان كانت بينته تقبل عليه قوله واذا صح المراد اي
ثبت وظهر على ما قلت انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس
والخلاف لاجل صحة العبارة بطلت المنازعة في العبارة وهو جواب عن طعن بعض
الطاعنين بحيث انهم انكروا على اطلاق كلمة الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لا معنى لتخصيص
هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان كذا في
التقويم فاجاب عن ذلك بانه نزاع في العبارة وهو باطل اذ لا مشاحة
في الاصطلاح على انا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل للتمييز بين
الدليلين باعتبار وجود المعنى في احدهما دون الاخر كما ان الخصوم وضعوا لكل
نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس الشبه ونحوهما باعتبار معنى وجد في الاسم

في غير ما صنعوه باعتباره لا يمنع من صحة التسمية فان العرب سمت الزجاج
قارورة لقرار المائع فيه مع ان هذا المعنى موجود في غيره من الاواني وكيف يصح الطعن
باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين قال ابن مسعود رضي الله عنه كان يستعمل هذا
اللفظ كثيرا في المسائل وذكر مالك ابن انس لفظ الاستحسان في كتابه في مواضع وقال
ان في المتعة استحسن ان يكون ثلثين درهما وقال في باب الشفعة استحسن ان تثبت
للشفيع الشفعة الى ثلثة ايام وقال في المكاتب استحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم
الكتابة وذكر محيي السنة في التهذيب ووضع المصحف في حجر الحالف عند التحليف
استحسنه الشافعي تغليظا وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحسن
كذا وليس بين اللفظين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه اوفق لكلام صاحب
الشرع الذي هو افصح الكلام قال الله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم
فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وامر قومك ياخذوا
باحسنها وقال عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وانهما يعني في الدلالة
على المقصود اذ المراد منه حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه اذ
الاستحسان وجدان الشيء حسنا فاما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان
الطبع الى الشيء والمحبة له وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لا محالة فان الطبع قد يميل
الى ما هو قبيح في الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الا ترى انه استعمل هذا
اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى يستحبون الحيوة الدنيا على الاخرة ذلك بانهم
استحبوا الحيوة الدنيا على الاخرة فعرفنا ان الاستحسان افصح واقوى من
الاستحباب على ما نبين يعني في باب تخصيص العلل ثم ذكر وجه التلفيق بين
البابين فقال وقولنا كذا الى آخره الى فصل من احكام العلل اي احكام القياس انه القسم الذي
لا تثبت به اي بالقياس الحكم بطريق القطع وتبنى عليه اي على ان الحكم لا يثبت على سبيل
القطع بالقياس كذا

باب معرفة احوال المجتهدين

انهم مصيبون في اجتهادهم لا محالة او احتمال الخطاء قائم في اجتهادهم ومقدار ثوابهم
في الاجتهاد اي المصيب منهم ماجور بلا خلاف والمخطئ ماجور او معذور او معاتب
مختلفا قوله والكلام فيه اي في الاجتهاد في شرطه وفي حكمه لم يبين نفس الاجتهاد
لشهرته بين الفقهاء وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق امر من
الامور ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة فيقال اجتهد في حمل الرحى ولا يقال
اجتهد في حمل خردلة او نواة لكن صار في اصطلاح الاصوليين مخصوصا ببذل المجهود
في طلب العلم باحكام الشرع والاجتهاد التام ان يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من

الاستحباب

نفسه بالعجز عن مزيد طلب وعبارة بعضهم هو بذل المجهود في استخراج الاحكام من شواهدها
الدالة عليها بالنظر المؤدي اليها وقيل هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه وقيل
هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي واحترز بالفقيه عن غيره فان استفراغ
النحوي او المتكلم الذي لا فقه له لتحصيل ما ذكر لا يسمى اجتهادا وبقوله لتحصيل ظن عن استفراغ
وسعه لتحصيل علم بطلب النص في حادثة وظفر به وبقوله بحكم شرعي عن الحكم العقلي والحسي
والعرفي ونحوها وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من اتصف بصفة الاجتهاد
والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه لانه لا بد ان يكون المطلوب الظن مع وجود القاطع
فيخرج عنه الحكم العقلي ومسائل الكلام ووجوب اركان الشرع وما اتفقت الامة عليه من جليات
الشرع لانها وان كانت احكاما شرعية لكن فيها دلايل قطعية ثم قيل هو ثلاثة انواع فرض عين وفرض
كفاية وندب اما الاول ففي حالتين احديهما اذا نزلت حادثة باحد فاستفتى احد العلماء كان الجواب
فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد منهم سقط الفرض عن جميعهم
وان امسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم اثموا وان امسكوا مع التباسه عليهم عذروا ولكن لا
يسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب والحالة الثانية ان يتردد
الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فايهما تفرد بالحكم سقط
الفرض ... واما الثالث ففي حالتين ايضا احديهما ان يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق الى معرفة
حكمها قبل نزولها والثانية ان يستفتيه سائل قبل نزولها فيكون الاجتهاد في الحالتين ندبا كذا
في المطلقين كذا في القواطع قوله واما شرطه اي شرط الاجتهاد فان يحوي اي يجمع المجتهد علم
الكتاب بمعانيه اي مع معانيه او ملتبسا بمعانيه لغة وشرعا ووجوهه اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب
وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل اشترط الحفظ لجواز الاقتصار على
الطلب والنظر فيه كاف والسنة بمتونها يعني يعرف نفس الاخبار وانها رويت بلفظ الرسول او نقلت
بالمعنى ووجوهها معانيها لغة وشرعا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام المذكورة في الكتاب
وذكر في القواطع ان معرفة السنة جهة شرط معرفة طرقها من تواتر واحاد ليكون المتواتر معلوما
والاحاد مظنونا ومعرفة صحة طرق الاحاد ورواتها ليعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة
احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة معاني ما انس الامة بعلمه وحفظ
الفاظ ما وجد الاحتمال فيه وترجيح ما يعارض من الاخبار وذكر الغزالي ان للاجتهاد شرطين
احدهما ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب
تقديمه وتاخير ما يجب تاخيره والثاني ان يكون عدلا مجتنبا عن المعاصي القادحة في العدالة
وهذا شرط لجواز الاعتماد على فتواه فمن ليس عدلا فلا تقبل فتواه اما هو في نفسه اذا كان عالما فله ان
يجتهد لنفسه وياخذ باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد ثم

قال وانما يكون متمكنا من الفتوى بان يعرف المدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستثمار
والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وطريق الاستثمار يتم باربعة علوم
اثنان مقدمان واثنان متممان فهذه ثمانية فلنفصلها ولننبه فيها على دقائق اهملها الاصوليون
اما كتاب الله تعالى وهو الاصل فلا بد من معرفته ولنخفف عنه امرين احدهما انه لا يشترط معرفة
جميع الكتاب بل ما يتعلق بالاحكام منه وذلك مقدار خمسمائة اية الثاني انه لا يشترط حفظها
عن ظهر القلب بل يكفي ان يكون عالما بمواضعها حتى يطلب الاية المحتاج اليها في وقت الحاجة واما
السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي تتعلق منها بالاحكام وهي وان كانت زائدة على الوف
فهي محصورة وفيها التخفيفان المذكوران اذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الاحاديث بالمواعظ
واحكام الاخرة وغيرها والثاني لا يلزمه حفظها بل يكفيه ان يكون عنده اصل صحيح لجميع احاديث
الاحكام كالجامع الصحيح للبخاري والجامع لمسلم وسنن ابي داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل
باب فيراجعه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان يقدر على حفظه فهو احسن واكمل واما الاجماع
فينبغي ان يتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي
بخلافها والتخفيف في هذا الاصل انه لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل
مسالة يفتي فيها ينبغي ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انها موافقة
مذهب مذهب من العلماء او يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل
الاجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية واما العقل فنعني به مستند النفي الاصلي
للاحكام فان العقل قد دل على نفي الحرج في الاقوال والافعال وعلى نفي الاحكام منها في صور لا نهاية
لها الا ما استثناه الادلة السمعية من الكتاب والسنة والمستثنيات محصورة وان
كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النفي الاصلي والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك
لا يغير الا بنص او قياس على منصوص وما هو في معنى النص من الاجماع وافعال الرسول عم
فهذه هي المدارك الاربعة واما العلمان المقدمان فاحدهما معرفة نصب الادلة وشروطها
التي بها تصير البراهين والادلة منتجة والحاجة اليه تعم المدارك الاربعة والثاني معرفة
اللغة والنحو ويخصص فايدتهما بالكتاب والسنة ونعني به القدر الذي يفهم به خطاب
العرب وعاداتهم في الاستعمال الى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته
ومجازه ونحواه ومنظومه ومفهومه ولا يشترط ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان يعرف
جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع
الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه واما العلمان المتممان فاحدهما معرفة الناسخ والمنسوخ
من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها باية او حديث
ينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث او الاية ليس من جنس المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة

والثاني وهو يختص بالسنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود والمحقق
فيه ان كل حديث يفتي به مما قبلته الامة لا حاجة به الى النظر في اسناده فان خالفه بعض
العلماء فينبغي ان يعرف رواته وعدالتهم والبحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول
المدة وكثرة الوسايط امر متعذر فلو جوزنا الاكتفاء بتعديل ائمة الدين اتفق الخلف على
عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الائمة رواتها كان حسنا وقصر الطريق
على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية يستفاد بها منصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه
ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم اصول الفقه فاما علم الكلام فليس بشرط
فانا لو فرضنا انسانا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية
على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة الدليل ليقع من ضرورة منصب
الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة حدث العالم واوصاف الصانع
جل جلاله وبعثه الرسول عم واعجاز القران فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله تعالى وذلك
محصل للمعرفة الحقيقية مجاوز لصاحبه حد التقليد واما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لا
جتهاد لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف تكون
شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في
زماننا بممارستها فهي طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان
الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما يشترط في حق
المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع احكام الشرع وليس الاجتهاد عندي عند العامة منصبا لا يتجزا
بل يجوز ان يقول العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض فمن عرف طرق
النظر القياسي فله ان يفتي في مسالة قياسية وان لم يكن ماهرا في علم الحديث ومن نظر
في المسالة المشتركة او مسالة العول يكفيه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرائض
ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا والشرع فلا استمداد لنظر
هذه المسالة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فمن اين يصير الغفلة عنها والقصور عن
معرفتها ولتنبيه من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسالة فقد سئل مالك عن اربعين
مسالة فقال في ست وثلاثين لا ادري وتوقف الصحابة وعامة المجتهدين في المسايل
فاذن انما يشترط الا ان يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين ما
يدري وبين ما لا يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري هذا كله من كلامه قوله
فالحاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد اه موضع الخلاف المسائل التي اختلفوا فيها وحكموا بالاجتهاد
يعني محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها لا المسايل العقلية التي هي من اصول
الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كان مخلدا في النار ان كان على خلاف ملة الاسلام

ايضا

ف

كاليهود والنصارى والمجوس ومضلل مبتدع ان لم يكن كاصحاب الاهواء من اهل القبلة وذهب
عبد الله بن الحسن العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسئلة
خلق القران والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد مطابق
للحق اذ يلزم منه ان يكون القران مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى
وخارجة عن الارادة والروية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به نفي الاثم
والخروج عن عهدة التكليف وزاد الجاحظ ان مخالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى
والمجوس ان نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور وغير اثم وان لم ينظر باعتبار انه لم يعرف وجوب
النظر فهو معذور ايضا وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم معذب واحتجا بان الله تعالى لا يكلف
نفسا الا وسعها وهولاء الكفار واهل الاهواء من اهل القبلة قد عجزوا عن درك الحق ولازموا
عقايدهم خوفا من الله سبحانه اذا انسد عليهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى
ورحمته تعذيبهم على ما لا اقتدار لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن المجتهد في الا
حكام الشرعية قال العنبري الايات في مسائل الاصول متشابهة وادلة الشرع
فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ما راه اوفق لكلام الله تعالى وكلام رسوله واليق بعظمة
الله واثبات دينه فكانوا معذورين وكان يقول في مثبتي القدر هولاء عظموا الله وفي نفاة
القدر هولاء نزهوا الله تعالى وهذا كله باطل بادلة سمعية ضرورية فانا كما نعلم ان الرسول عم
امر بالصلوة والزكوة فنعلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه وذمهم
على اصرارهم على عقايدهم ولذلك قاتل جميعهم وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم ليقتله
ويعذبه ونعلم يقينا ان المعاند العارف مما يقل وانما الاكثر مقلدة اعتقدوا دين
ابائهم ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه والايات الدالة على هذا مما لا يحصى كقوله تع ذلك
ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارديكم ان هم الا يظنون
ويحسبون انهم على شيء في قلوبهم مرض وعلى الجملة ذم المكذبين من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب
والسنة وقولهم انه تكليف ما ليس في الوسع فاسد لانه اقدرهم على اصابة الحق بما رزقهم
من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين نبهوا العقول
وحركوا دواعي النظر حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل ومما قاله العنبري باطل
باجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين على ذم المبتدعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة
معهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفروع ورفع
الاثم في المجتهدات الفرعية انما كان لان المقصود منها هو الظن بها وقد حصل بخلاف
ما نحن فيه فان المطلوب هو العلم ولم يحصل والحاصل ان ادلة التوحيد والرسالة
وكل ما كان من اصول الدين ظاهر متواتر فلا يعذر احد فيها بالجهل والغفلة قوله

وقال بعض الناس الى اخره اختلف الناس في انه هل لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل
الاجتهاد ام لا فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني
والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابي الهذيل والجبائي
وابي هاشم واتباعهم الى انه لا حكم لله تع فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد
حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهولاء
يسمون المصوبة وذهبت طائفة منهم الى انه وان لم يكن حكم متعين في الحادثة فقد وجد فيها
ما لو حكم الله تع فيها بحكم لما حكم الا به وهذا هو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل واحد من
الجملة احق وعبر الغزالي هذا القول بان في الحادثة حكما معينا عندهم اليه يتوجه الطلب
اذ لا بد للطلب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان اخطأ ذلك
الحكم الذي لم يؤمر باصابته بمعنى انه اتى بما كلف به فاصاب ما عليه وذهب كل من قال المجتهد
يخطي ويصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي اهل الحديث كعبد الله
بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم واليهم اشار الشيخ بقوله
واطلقت اهل الملة الصحيحة الى ان لله تع حكما معينا في الحادثة المجتهد فيها ثم اختلفوا
على خمسة اقوال فقالت طائفة منهم ليس على ذلك الحكم دليل وانما هو مثل دفين يعثر الطالب
عليه بحكم الاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يعثر اجر واحد لاجل سعيه
وطلبه وقال قوم عليه دليل ظني الا ان المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان
معذورا او ماجورا وهو قول عامة الفقهاء وذهبت جماعة الى ان عليه دليلا ظنيا امر المجتهد
بطلبه فاذا اخطاء لم يكن ماجورا لكن حط عنه الاثم تخفيفا ومنهم من قال ان عليه دليلا
قطعيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطاء لا يصح عمله وينتقض قضاء القاضي فيه ولكن يحط عنه
الاثم لغموض الدليل وخفائه وهو قول ابي بكر الاصم وابن علية واليه مال الشيخ ابو منصور
على ما ذكره في الميزان والى هذا القول مال بشر المريسي الا انه قال المخطي فيه اثم غير
معذور كما في ساير القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل المذاهب على ما ذكر
في عامة نسخ الاصول قال الشيخ بقوله اذا اخطاء كان مخطيا ابتداء وانتهاء يعني كان
مخطيا في اجتهاده وما ادى اليه اجتهاده واشار الى القول الرابع وبقوله هو مصيب
ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطي فيما طلبه وهو الحكم في الحادثة اشار الى
القول الثاني واختاره وقال القاضي الامام ابو زيد وقال قوم اذا لم يصب المجتهد الحق
عند الله تع كان مخطيا ابتداء وانتهاء حتى لا يصح عمله به وقال علماؤنا كان مخطيا للحق عند
الله مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعا كانه اصاب الحق عند الله تع وقال
بلغنا عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ليوسف بن خالد السمتي كل مجتهد مصيب والحق عند الله

واحد فيتبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله ثم قال نصا رقولنا هذا
القول الوسط بين الغلو والتقصير قوله احتج من ادعى الحقوق وهم المصوبة بان المجتهدين
قد كلفوا اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الرأي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن
ان يكلف بالضلال والخطأ فعلم انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الرأي يكلفون باصابة
الحق ولا يستقيم ذلك اي التكليف بالاصابة الا في وسعهم الا ان يجعل الحق متعددا اذ لو لم
يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لغموض طريقه وخفاء دليله فكان
التكليف بالاصابة ح تكليف ما ليس في الوسع واذا كان كذلك وجب القول
بتعدد الحق بحسبها بشرط التكليف باصابة الحق في القدرة عليها ثبت به فلا يتحقق
التكليف بدونه كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة
الاشتباه وجعل الجهات كلها قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله حتى لو صلى كل واحد الى جهة تادى عنهم الفرض جميعا ولا تتادى الفرض عنهم اي
لا يسقط الا باصابة المأمور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم تصر كل الجهات بمنزلة الكعبة
في حقهم لما تادى فرض من يستدبر الكعبة منهم لظهور خطائه بيقين ولانا عين هذا الوجه
لانه ليس تتوجه الى الكعبة بوجه فكان خطأ من كل وجه فاما من وقع بيمينه او
يساره الى جهة الكعبة في تحريه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجزء
من وجهه وهو العذار ولهذا امر الشافعي باعادة صلوة من استدبر الكعبة في تحريه
ولم يامر باعادة صلوة من توجه الى جهة اخرى قوله وجاز تعدد الحقوق جواب
عن سؤال يرد عليهم وهو ان القول بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين المتنافيين
وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شيء واحد اذ يلزم ان يكون متروك التسمية
عمدا حلالا وحراما والنكاح بلا ولي صحيحا وفاسدا وذلك محال فقال وجاز تعدد الحقوق
في الحظر والاباحة يعني يجوز ان يكون الحق متعددا بان كان الحظر حقا والاباحة حقا
ايضا في شيء واحد عند قيام الدليل على التعدد كما صح ذلك اي التعدد عند اختلاف الرسل
بان يبعث الله رسولين في يومين مختلفين على امصار رسالة كل واحد منهما على قوم
وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة والاباحة بالحظر في شريعة رسول
واحد في زمانين وكذلك عند اختلاف المكلفين اي كما جاز التعدد عند اختلاف
المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في
حق اخر الا ترى ان الميتة ابيحت في حق المضطر وحرمت في حق غيره والمنكوحة
احلت للزوج وحرمت على غيره والمطلقة ثلاثا حرمت على الزوج واحلت لغيره فكذا ان

ثبت اباحة الشيء في حق مجتهد وحرمته في حق اخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم توجه
كل واحد منهما اتباع امامه كما في الرسولين في هذا لان الله تعالى ابتلى عباده بتنويع الاحكام ليمتاز
الخبيث من الطيب وقد يختلف الابتلاء باختلاف الازمان لاختلاف احوال الناس
فجوز ان يختلف باختلاف الطبقات في زمان واحد ايضا لا يرد دليل التعدد وهو التكليف
باصابة الحق لكل لا يوجب التفاوت بين المجموع بل يوجب ان يكون ما ادى اجتهاد
كل مجتهد حقا في حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض على البعض بلا مرجح قوله
ووجه القول الاخر وهو ان واحدا من الكل احق وهو القول بالاشبه ان التسوية الحق
يقطع التكليف اي يؤدي الى سقوط التكليف ببذل المجهود في الطلب لان الكل لما كان
حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في اتعاب النفس واعمال الفكر في الطلب فائدة
بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان كالمصلي في جوف الكعبة يختار اي
جهة شاء من غير بذل مجهود واجالة فكر لكن الذين قالوا الاول يقولون انما يلزم هذا لو كان
ما ذهب اليه كل واحد حقا عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم يتحقق بما ادى
اليه اجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار
فلا يثبت له ولاية الاختيار وبعد ما اجتهد لا يجوز له الاختيار ايضا لان ما ادى اليه اجتهاده
هو الحق في حقه دون ما ادى اليه اجتهاد غيره ولهذا لم يذكره القاضي الامام في التقويم
وعبارته والذين قالوا ان الواحد احق ذهبوا الى انا لو سوينا بينها لبطلت مراتب الفقهاء
وساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره باذن طلب قوله وبطلت الدعوة
وسقطت وجوه النظر يعني لو ثبت التساوي في الحقية لبطلت دعوة المجتهد غيره
من المجتهدين الى مذهبه وسقطت المناظرة وطوي بساطها لان المقصود منها اظهار
الصواب باقامة الدليل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل فاذا كان الكل
على السواء في الحقية لم يستقم دعوة الغير الى مذهبه فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغي
ان يقول لصاحبه ان ما اعتقدته حق بلا ريبة اذ لا فضل لمذهبي على مذهبك
الا ترى انه لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلوتهما لما ثبتت الحقية
على السواء ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم
بل لها فوائد اخر كتبيين الترجيح عند تساوي الدليلين في نظر المجتهد حتى يجري العمل
او لا ليتبين التساوي حتى يثبت له الوقف او التخيير لكونه مشروطا
بعدم الترجيح وكالتمرين في الاجتهاد واكتساب الملكة على استنباط الاحكام
من الادلة وتشحيذ الخاطر وتنبيه المستمعين على مدارك الاحكام لتحريك دواعيهم الى
طلب مرتبة الاجتهاد ونيل الثواب الجزيل واذا كان كذلك لا يلزم من سقوطها فائدة الدعوة

الدعوى سقوط المناظرة لتفاد هذه الفوائد ثم استوضح ما ذكر من سقوط فائدة المناظرة وسقوط
التكليف عند استواء الكل في الحقية بقوله الا ترى ان الاختلاف اى التناظر في اختيار وجوه
كفارة اليمين اى اختيار احد انواع كفارة اليمين باطل لان كل واحد منها حق وليس احدها احق من
الباقي فلم يكن للاختلاف والاجتهاد فيه فائدة وان اختيار اى اختيار احد الوجوه بمجرد العزيمة اى بمجرد
القصد الذي لا ينضم اليه الفعل صحيح بلا تامل اى بلا اجتهاد فيه واحتج العاص لهولاء بان المجتهدين
ما اجتهدوا الا للاصابة ثابت هذه النصوص بالحقية خلفا عن شهادة رسول الله ورسول الله
دعا الناس كلهم الى الحكم واحد ما ورد بين اعدادهم احالنا الا ما اختلاف احوالهم والسفر والخناد الفقه
وبحرمها فالاجتهاد يجب ان يكون كذلك وكذا ربما يتضمن هذا الذي يكون الحق واحدا من الكل الا انا تركنا
النزول ضرورة ان لا يصيب والمكلفين بما ليس في وسعهم وهذه الضرورة ترتفع بان
نفس الحقيقة لغيرهم بسبق الواحد لاحق ثم على اصل الشريعة الثابتة بالوحي وقوله تعالى
ففهمناها سليمان دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان عم احدهما صاحب حرث
وقيل كان كرما قد تدلت عناقيده والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت
غنمه فوقعت في حرثي فلم تبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتها متقاربة
فقال سليمان غير هذا ارفق بالفريقين يعطى اهل الحرث الغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم
اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كليلة نفشت فيه دفع هولاء الى هولاء غنمهم وهولاء
الى هولاء كرمهم فقال داود عم القضاء ما قضيت فاخبر الله عز وجل عن ذلك بقوله وداود
وسليمان اى اذكرهما اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم النفش
ان ينتشر الغنم بالليل ترعى بلا راع من حد دخل وضرب جميعا وكنا لحكمهم شاهدين لم نغب عنا
من امرهم شيء وجمع الضمير لانه اراد بهما والمتحاكمين اليهما او اراد به التثنية ففهمناها الهاء
ضمير للحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وكلا اى كل واحد منهما آتينا حكما فصلا
بين الخصوم وعلما بامور الدين ووجه التمسك به ان هذا الحكم كان بالاجتهاد اذ لو كان
بالوحي لما جاز لسليمان خلافه ولما جاز لداود الرجوع الى قوله ثم انه خص سليمان بالفهم الذي
هو اصابة الحق في القضية ونص عليه وكان المنصوص اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين
لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير
ما فهم سليمان وان قال كان ما قضى به داود جائزا وما قضى به سليمان افضل فلذلك
اختصه بالفهم لانا نقول لو كان ذلك لما ساغ لداود ترك الافضل لما وسع لسليمان الانكار
عليه لان الافتيات على راى من هو اكبر منه اذا كان صحيحا في نفسه غير مستحسن خصوصا
على الاب النبي كذا قيل واعترض الغزالي على هذا التمسك بهذه الآية فقال كيف يصح انهما
حكما بالاجتهاد ومن العلماء من منع اجتهاد الانبياء عقلا ومنهم من منع سمعا ومنهم من اجاز

كالمرخ

٢

٢

واحال الخطاء عليهم فكيف ينسب الخطاء الى داود ومن لم يعلم انه قال ما قال عن اجتهاد والآية
على نقيض مذهبكم ادل لانه قال وكلا آتينا حكما وعلما والخطاء يكون ظلما وجهلا لا حكما وعلما
ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف انه حكم بحكم الله تعالى وانه الحكم والعلم الذي اتاه الله تعالى لا سيما
في معرض المدح والثناء والجواب عنه انا قد دللنا على انه كان بالاجتهاد وثبت ذلك بالنقل
ايضا وقد بينا فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء والخطاء عليهم في اجتهادهم جائز الا انهم لا يقرون
على الخطاء وليس في قوله عز وجل وكلا آتينا حكما وعلما انه كان اى كل واحد منهما حكما وعلما
فيما حكم به في تلك الحادثة فيجوز ان يكون المراد ايتاء العلم بوجوه الاجتهاد وطرق الاحكام في
نفس الامر والخطاء في مسئلة لا يمنع الاطلاق القول بانه اوتي حكما وعلما فلا يبقى للخصم
حجة عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله عم لعمرو بن العاص اقض في هذه قال اقضي بين
يديك وانت حاضر قال نعم قال على ما ذا اقضي قال على انك ان اجتهدت فاصبت فلك عشر حسنات
وان اخطات فلك حسنة وفي حديث آخر اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد
واخطأ فله اجر واحد ففيه دليل على ان الاجتهاد يخطئ ويصيب حيث صرح بذكر الخطاء
اوتفاوت الاجر وفي حديث طويل رواه محمد عن ابي حنيفة عن علقمة عن عبد الله بن
بريدة عن ابيه عن رسول الله عم واذا حاصرتم اهل حصن او مدينة فارادوكم ان تنزلوهم على
حكم الله الحديث قال شمس الائمة في المبسوط وفي هذا اللفظ دليل على ان المجتهد يخطئ
ويصيب فانه قال فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم
حكم الله بالاجتهاد لا محالة قال رحمه الله فقد قال ولكن انزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم بما رايتم
ولو لم يكن المجتهد مصيبا للحق لما امر بانزالهم على حكمنا فانه كان لا يامر بالانزال على الخطاء وانما
كان يامر بالانزال على الصواب قلنا نعم لان المجتهد يكون مخطئا لا محالة ولكنه على رجاء
من الاصابة وهو في ذلك يعمل وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لا لانه يكون مصيبا بالاجتهاد لا
محالة وفائدة ذلك انه لا يتمكن فيه شبهة الخلاف اذا نزلوا على حكمنا فيهم بما راينا ويتمكن
ذلك اذا انزلوا على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطئ ويصيب والدليل المعتمد عليه
في هذه المسئلة اجماع الصحابة فانهم اطلقوا الخطاء في الاجتهاد كثيرا وشاع وتكرر
ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا منهم على ان الحق من
الاقاويل ليس الا واحدا فمن ذلك ما روي عن علي رضي الله عنه وزيد بن ثابت وغيرهما
انهم خطأوا ابن عباس رضي الله عنهم في ترك القول بالعول وخطأهم ابن عباس في القول
وقال من باهلني باهلته ان الله تعالى لم يجعل في فريضة ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل
في مال واحد نصفين وثلثا ومنه ما روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلالة برايي
فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان وعن عمر رضي الله

بين

حكماً

انه حكم بحكم فقال رجل والله هذا الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا
وعنه انه قال لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطا فمنه وان كان صوابا فمن الله وعن علي
رضي الله عنه في المراة التي استحضرها عمر فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما
انت مؤدب لا نرى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا فقد اخطا او ان لم يجتهدا فقد غشاك
ارى عليك الدية يعني الغرم وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة اقول فيها برايي فان كان
صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطا فمني ومن الشيطان وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الا
يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا الى غير ذلك من الوقائع واعترض
على هذه الحجة بانه قد يكون التخطية فيما وقع فيه التقصير من المجتهد او فيما خالف نصا او اجماعا
ومع لا ينتهض حجة واجيب بان التخطية وقعت في المسائل الاجتهادية التي لا نص ولا اجماع
فيها ولا تقصير مع مجتهد من الصحابة والاحسن التاثيم رميا بالظلم ثم استدل الشيخ على امتناع
تعدد الحقوق بنفس الحكم وسيعيد القياس الثابت بالاجتهاد اما التثبيت فلانا قد بينا
ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم فقوله وضع خبر بعد خبر اي القياس لتعدية حكم النص الى
ما لا نص فيه وانه وضع مدركا لحكم النص لا مثبتا للحكم استدارا وتهزا احترازا بانه مثل الحكم المنصوص
عليه في الفرع فاليس متعددا لا تعدى متعددا يعني حكم النص اذا لم يكن متعددا في نفسه
لا يتصور ان يصير متعددا لانه اي التعدية بصفة التفرد تصير تغير الحكم النص اذا لم يكن
حكمه متعددا فيوجب ذلك اي تعدد الحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا
بالنص بعينه ليثبت تعدده في الفرع بالتعدية وهذا اي كون الحق متعددا في النص خلاف
الاجماع فانهم اجمعوا عند تعارض النصين في الحظر والاباحة والنفي والايجاب على ان
الحق واحد منهما وان العمل بهما جميعا بل يجب التوقف الى ان يظهر الترجيح او احدهما او
بعرف التاريخ فيكون الاخر ناسخا للاول واذا تعذر تعدد الاصول بطل القول بتعدد
في الفروع المبنية عليها ثم استوضح ما ذكر انه تفسير بقوله الا ترى انا لو نتمناه اي النص
مناول اي عند مجتهدا وذلك اي التعدد واما الا استدلال بنفس الحكم فظاهر في شيء واحد يستحيل
اجتماعه اي اجتماع المذكور بعينه في زمان واحد في شخص واحد وذلك لان القياس محض في حق
الجميع كالنص لانه خلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكلما
بالناس فكان حكمه شاملا للجميع كحكم النص فيمتنع الحظر والاباحة في حق كل واحد الا ترى ان
المقلد لو استفتى احد المجتهدين لافتاه بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع
في حق الجميع ولو استفتى الاخر لافتاه بالاباحة على هذا الوجه فصار الحظر والاباحة
مجتمعين في شخص واحد في زمان واحد وهو مستحيل بخلاف اجتماع الحظر والاباحة في
الميتة لان الاباحة مختصة بالمضطر والحرمة مختصة بغير المضطر فلا يكون

الموزع

في حق شخص واحد في الفاضل الامام لو كان الحق متعددا لجاز للذي يعلم باتباع العلماء ان يختار من كل
مذهب ما يهواه نفسه كما ان الله تعالى لما اثبت الكفارة في باب اليمين انواعا كان للعبد الخيار منهما
على ما يهواه بلا دليل ومن اباح هذا فقد ابطل الحدود وشرع طريق الاباحة ونفى الدين على الهوى
والله ما نبع الدين الا على دليل غير الهوى من نص ثابت او خفي او قياس شرعي فمن جعل الحق حقوقا
اثبت الخيار للعامي بهواه ومن قال الحق واحد الزم العامي ان يتبع اماما واحدا ونوع عندك
بدليل النظر انه اعلم والمخالفة في شيء بهوى نفسه فان قيل اليس القياس اذا تعارضا ثبت
للمجتهد الخيار بينهما سلما علينا نعم ولكن لا بهوى نفسه بل بالقصد ورقة فان الحق احدهما ويلزمه العمل
ولم يثبت عليه لله دليل يوصله اليه سوى شهادة قلبه فيلزمه العمل بها لانها من حجج الشرع في هذا الموضع
فاذا عمل باحدهما لزمه الاعراض عن الاخر الا بدليل يدل على الحقيقة منه فان قيل لو كان الحق واحدا
لوجب اتباع الخطاء لانعقاد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد وهو باطل لاستحالة الامر باتباع
الخطاء قلنا لا نسلم استحالة الامر باتباع الخطاء عند تعذر اصابة الحق فان المسلم اذا كان
فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه المجتهد بعد استفراغ وسعه في الطلب كان مامورا باتباع
ظنه مع انه خطا حقيقة لوجود نص على خلافه فعرفنا ان الخطاء جاز الاتباع في الفروع عند
تعذر الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق قوله وصحة التكليف يحصل بما قلنا
جواب عن قولهم لابد لصحة التكليف بالاجتهاد من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف
ما ليس في الوسع فقال صحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد دون اصابته ابتداء
يعني لا يلزم ما ذكرتم من التكليف اذا كلفوا باصابة ما عند الله من الحق ولم يكلفوا بها اما لعدم
الدليل عليه او لخفائه بحيث لا يصل اليه كل واحد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة فان
اصابوا اجروا وان اخطاوا فقد عذروا واجروا على الطلب فكان لحصول في الاجتهاد
وان اخطا بعضهم الحق فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع وهذا كمن امر خدامه
بطلب فرس ضل عنه فخرج كل واحد الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا
في الطلب ممتثلا للامر ولكن من وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة طلبه وانتهاء لظفره
بالفرس والباقون مصيبون ابتداء لبذل جهدهم في الطلب وامتثال الامر لا انتهاء
لحرمانهم عن اصابة الفرس فكذا هاهنا قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله الى اخرها
زعمت المعتزلة ان ابا حنيفة كان على مذهبهم استدلالا بما نقل عنه انه قال كل مجتهد
مصيب انكر الشيخ ان يكون ذلك مذهبا له واقام الدليل على ان المذهب
عنده ان المجتهد يخطي ويصيب فقال روى ان ابا حنيفة رحمه الله في مدعي الميراث
اذا لم يشهد شهوده انا لا نعلم له وارثا غيره يعني شهدوا ان المدعي هذا وارث
فلان الميت ولم يقولوا لا نعلم له وارثا غيره اني لا اكفل المدعي يعني لا اكلفه باعطا

الكفيل اذا هلك المال الخ وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به القضاة وهو جور سماه اي
اخذ الكفيل بطريق الاحتياط جورا او هو اخذ منها والواو للحال اي مع ان اخذ الكفيل
ثبت عندهم بالاجتهاد دليل ان القاضي مامور بالنظر ورحمة لطفل الميت
وارث آخر غايب خذ كفيلا من الخاص لطفل الغايب كما في الملتقط اذا رد اللقطة
على صاحبها اخذ كفيلا منه احتياطا فلو كان الحق متعددا عنده لم يكن لتسميته
الحكم الثابت بالاجتهاد جورا معنى فثبت ان الحق عنده في المجتهدات واحد وهو
كان قائلا ان يقول الحق وان كان واحدا في المجتهدات لكن كل مجتهد مصيب
حق العمل مامور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تسمية ما ثبت بالاجتهاد جورا اشار
الشيخ الى الجواب في الدليل بقوله انما سماه جورا اي القاضي الذي يامر باخذ الكفيل
احتياطا في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل ميل عن الحق وهو عدم تكليف
المدعي باعطاء الكفيل لان حق الحاضر معلوم وثبت بالحجة وحق الآخر موهوم
فلا يجوز تأخير حق الحاضر لامر موهوم لا امارة عليه ومسئلة اللقطة فيما اذا
دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما
اذا دفعها بالبينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده في الصحيح من الرواية وهو معنى
الجور لغة لجائر الطريق اذا مال عن قصده والظلم يعني ان كان المراد من الجور الظلم
على معنى انه باخذ الكفيل على المدعي ظالم في حقه فهو بمعنى الميل ايضا لان الظلم
وضع الشيء في غير موضعه فاذا كلفه القاضي باعطاء الكفيل جبرا والحق على
خلافه كان ذلك وضعا للشيء في غير موضعه فكان ميلا عن الحق وقال محمد رحمه الله يعني
ذكر محمد في المبسوط في مسئلة عنين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق
القاضي بينهما ان الفرقة جايزة ولان حكمه ينفذ عندنا وقد اخطا السنة
اي الطريقة المسلوكة في الشرع في هذا الباب فقد سمى اصحابنا نفس الاجتهاد حيث
نفذوا قضاء القاضي ثم اطلقوا اسم الخطا عليه فعرفنا ان الاجتهاد قد يقع خطا عندهم
وان كان جائز العمل فان قيل كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في هذه الصورة كما قال زفر وان الحق
لانه حكم بخلاف الكتاب والسنة لان الكتاب والسنة خمس مرات والحكم بخلاف النص
باطل كما لو حكم بشهادة ثلاثة في حد الزنا قلنا هذا حكم في موضع الاجتهاد فينفذ كما
لو حكم بشهادة المحدود في القذف وذلك لان تكرار اللعان للتغليظ ومعنى التغليظ
يحصل باكثر كلمات اللعان لانه جمع متفق عليه وادنى الجمع كما عرفه في بعض المواضع
فاذا اجتهد القاضي وادى اجتهاده الى هذا الطريق نفذ حكمه لانه لم يقض وهو مخالف للنص
لان اصل الفرقة ومحلها غير مذكور في النص وهذا الاجتهاد في محل الفرقة فان قيل لما

اللعان خمس

الحكم بشهادة المحدود في القذف نافذ

النفقة فنقول لا تقع الفرقة وان التعنت المرأة اللعان بعد ذلك ولا ينفذ حكمه وان اتم الزوج اللعان
وانما تقع الفرقة عنده بلعان الزوج كذا في المبسوط قوله ودليل ما قلنا من المذهب
يعني الدليل على ان مذهب اصحابنا ما ذكرنا ان المجتهد يخطي ويصيب كثيرة في كتبهم سوى
ما تبين المسئلتين المذكورتين مثل مسئلة التحري ومثل ما قال محمد رحمه الله في غير موضع
من كتبه اذا قضى القاضي برأي نفسه في حادثة اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل وشبه صحته
في حق من خالفه وان كان عند المخالف هذا القاضي مخطئا للحق عند الله ولا يجوز ان يكون معنا
لان الدليل على صحة ما ذهب اليه اصحابنا من ان المجتهد يخطي ويصيب كثيرة في كتبهم سوى
الدلائل المذكورة في هذا الباب والاول اظهر ثم اجاب عن مسئلة الاجتهاد في القبلة
التي استدلوا بها على ان كل مجتهد مصيب فقال فاما مسئلة القبلة الى آخره يعني لا نسلم
ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة بل المجتهد فيها يخطي ويصيب كغيره من المجتهدين
استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب ويلزم عليه انه لو لم يكن المجتهد في القبلة مصيبا لا محالة
لوجبت على المخطي اعادة الصلوة بعد ما تبين خطاؤه بيقين كما لو صلى في ثوب نجس على ظن
انه طاهر فتعرض للجواب بقوله واما قوله اي قول من ادعى الحقوق ان المخطي في القبلة لا يعيد
صلوته وجوابه اما محذوف من حيث المعنى والتقدير اما قوله ان المخطي لا يعيد
صلوته فلا يصلح دليلا على مدعاه لانه اي المجتهد في القبلة اي المامور بالتوجه الى الكعبة لم يكلف
اصابة حقيقة الكعبة لانها ليست في وسعه لانقطاع الادلة بالكلية عند الاشتباه بل كلف
طلبه اي طلب الكعبة [illegible] البيت على [illegible] رجاء الاصابة لكن الكعبة [illegible]
بل كلف طلبه يعني التكليف بطلب الكعبة وان تحقق ان الكعبة غير مقصودة بعينها في هذا
التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها لكفر الا ترى ان عينها كانت
موجودة قبل الشرع ولم يكن [illegible] وقد نقل وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند
الغيبة ومن جهتها الى ما يقع عليه التحري عند الضرورة والى اي جهة توجهت الدابة
او السفينة في الصلوة على الدابة والسفينة فثبت ان عينها ليست بمقصودة
وانما المقصود وجه الله اي رضاه بدليل قوله عز ذكره فاينما تولوا فثم وجه الله
واستقبال الكعبة ابتلاء كما كان استقبال بيت المقدس فاذا حصل الابتلاء في
حالة الاشتباه بالتوجه الى ما شهد قلبه انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو
طلب وجه الله سبحانه في هذا التوجه سقطت حقيقته اي حقيقة التوجه الى
الى الكعبة لان عند حصول المقصود لا يبالي بفوات الوسيلة وصار التوجه
الى جهة التحري عند الاضطرار كالتوجه الى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار حصول
المقصود فلذلك لم تجب الاعادة ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة

الاترى

نقال ان اجزاء العباده وفساده من صفات العمل بعلا عمل جايز وعمل فاسد لا اصفات نا
ومن الحق حقيقة وعرفنا عدكم على ان المجتهد في حق نفس العمل مصيب فكان الاجتهاد في
القبلة في سايرالاحكام سوا فلا يصح الاستدلال بهذه المسلة على ان كل مجتهد مصيب
للحق حقيقة **قوله** ومن اعندنا اي ما ذكرنا ان المتحري لم يكلف اصابة الكعبة وانما
يكلف طلبه على رجا الاصابه مذهبنا فاما عند الشافعي فالمتحري كلف اصابة حقيقة
الكعبة حتى اذا اخطا من كل وجه بان استدبر الكعبة وجبت عليه الاعادة اذا علم به
فعلى قوله لا يصح استدلالهم بهذه المسلة اصلا احتج الشافعي في ان الامر بالتوجه
الى الكعبة في حق الغايبين عنها فاسقاط دليل العيان باق على تحقيق الاصابة بتيسنا
بان طرق الاصابة ما يتوقف عليه لو تكلف العبد لمعرفة تركيب السما والارض والارض
وكيفية جهات الاقاليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مسقطا لا مسقطا اصلا فبقي
اصل الامر متعلقا بالاصابة حقيقة فمتى ظهر الخطا نقينا لزمته الاعادة كالعامل بالراي
اذا تبين بشرط ان لا يخالف النص عذر في العمل به وان لم يحقق عدم النص ولم يكلف
كل التكلف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فاسقط له العمل بشرط ان
ظهر نص يخالفه فيه عليه واصحابنا رحمهم الله سئوا وجوب طلب الكعبة بعد الغيبة
عنها على الدلائل المعتادة التي ليس فيها كثير حرج لا على ما ليس بمعتاد والمامور
بالشرع من علم الهندسة وكيفية تركيب السماء والارض والدلائل المعتادة من الشمس
والقمر والنجوم لا توصلها الى حقيقة الكعبة بل من مطعة فسقط الخطاب باصابة
الحقيقة لتعذر الجهة ولزمه التوجه الى الجهة فيها رجا اصابة الكعبة فاذا فقدت
النجوم والمحاريب سقط اصابة تلك الجهة ولزمه التوجه الى الجهة الحري فيها رجا اصابة
المحراب الظاهر فاذا عجز عن ذلك القدر صار موتمنا بالامر فلا ينقض عليه فاسد ابترك ما ترك
لانه لم يومر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشعر به وعمل بالراي بخلافه لانه كلف العمل بالراي
بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذي يخالفه ما ينال حال الحاجة الى العمل بلا تقصير
منه في الطلب فانه لو كان طلبه من قبل امكنه العمل حال حاجته هذه الاترى ان
زوال هذا الجهل مقرون بمعنى من جهته لا بسد حال الدليل من الله فاما الخطا في
باب القبلة بسبب حال الدليل بزوال الغيم وظهور النجم وذلك امر سماوي يحل
حال الدليل فكان نظيره نزول نص بعد ما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى يقول فيمن
اجتهد وتوضا بماء ثم تبين انه نجس انه يعيد الصلاة وكذا النوب لان طريق
العلم بتلك النجاسة الخبر كما في المسلم الاول ولتقصير منه في طلبه وقع الجهل والحبر عن
العسكر وان بلغه في موضعه لا يشبعه في هذا الموضع ولا سبق الا النجم كذا في التقويم فان تيقن

ذكرتم

والاجتهاد

العلم

ذكرتم من الدليل معارض بان النبي عم جعل الاقتدا بكل من اصحابه هدى بقوله اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا فلو كان الحق واحدا لم يكن الاقتدا
بالكل هدى وبالاجماع فان الصحابة اختلفوا في المسايل وقال كل واحد قولا وصوب بعضهم بعضا
بدليل انه سوغ بينهم تعظيم بعضهم للبعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم
ان صاحبه مخطي انكره لان انكار المنكر واجب وبان الحق لو كان واحدا لنصب عليه دليل
قاطع لازاحة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله المريسي والاصم وابن علية
قلنا لا نسلم ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى بل هو هدى لانه كما صح ان
يقال كل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح للعامي اذا قلد ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجماعا
مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد من الاهتداء هو الاتيان بما يجب وان الاقتدا بالحاكم
اذا كان اهتداء كان الاقتداء بجميعهم اولى بالاهتدا وقد ذكرنا انهم اطبقوا على تخطية
بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق واحدا فكان الاقتدا بهم في هذا اهتداء واما
قولهم صوب بعضهم بعضا فغير مسلم وانما في التعظيم وترك الانكار لانهم اجمعوا على وجوب
اتباع كل مجتهد ظنه والمخطي غير معين حتى لو كان معينا يجب الانكار وحسده وقولهم لو كان
الحق واحدا لنصب عليه دليل قاطع فاسد اذ لا مانع من ان يكون المصلحة طلب الظن
بالحكم بالادلة الظنية لنيل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم مع انه منتقض بنصب
الادلة الظاهرة مع امكان نصب الادلة القطعية وانما امتنع نقض ما خالف الصواب
لعدم معرفة الخطا من الصواب **قوله** واما من جعل اي المجتهد اذا اخطا مخطيا
ابتداء وانتهاء اي مخطيا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد احتج
بما روينا من اطلاق الخطاء في الحديث فان النبي عم قال وان اخطات فلك حسنة ذكر
الخطا مطلقا والخطا المطلق ما هو الخطاء ابتداء وانتهاء وقالوا والاجتهاد المودي
الى الخطا لا يجوز ان يكون مامورا به كالرجل المامور بدخول بلد اذا سلك طريقا
لا يوصله اليه لا يجوز ان يقال انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها ولانه كان مامورا
بقطعها قالوا وانما الزمنا المجتهد العمل بقياسه على تقدير انه صواب كما يلزمنا العمل
بالنص على تقدير انه غير منسوخ ومتى ظهر انتساخه بطل العمل به فكذلك متى عمل بالقياس
ثم روي له نص بخلافه حتى تبين خطاؤه يتيقنا بطلان ما مضى بقياسه وكذلك من حضرته
الصلوة ومعه ثوب او ماء قد سبق طهارته فانه يستعملها على تقدير الطهارة بحكم
الاستصحاب فاذا تبين نجاسته فسد عمله من الاصل وما روي من اطلاق الاصابة
على المجتهدين جميعا فعلى ما ذكرنا من وجه الخطاء واشتبه فان الواجب عنده
الاشتباه العمل بالقياس كما يكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا ما لم يتبين خطاؤه

المقالم

فالواو هكذا نقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا الى صلوة
كل واحد منهم جائز حتى تبين حاله خطاؤه تحسينا لا مرع بالاعادة قوله ولقول النبي
عم في اسارى بدر استشار النبي عم ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في اسارى بدر فقال
ابو بكر رضي الله عنه قومك واهلك استبقهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فدية
تتقوى بها على الكفار وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم
فان هؤلاء ايمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء فمال النبي عم الى راي ابي بكر فنزل قوله عز
وجل ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى اخر الايات الثلث فقال النبي عم لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر فهذه دليل ان اجتهاد عمر كان صوابا وان الاجتهاد الاخر كان خطا اذ لا وجه
لاستيجاب العذاب الاليم لولا المانع وهو الكتاب السابق ما كتب الله في اللوح
المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر وقيل ان يحل لهم الغنايم والفداء وقيل ان لا يعذب
قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي ولم يتقدم نهي عن ذلك ثم ظاهر هذا النص يتمسك
المريسي ومن تابعه وقال المجتهد ياثم بالخطاء ويعاتب عليه لان استحقاق العذاب الاليم
دليل الاثم ولان الخطا انما يقع لتقصير في الطلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان
الخطا في اصول الدين موجب للاثم لتقصيره في الطلب والدليل عليه ما نقل عن
الصحابة والمجتهدين على سبيل الشهرة تشنيع بعضهم على البعض مثل قول ابن
عباس رضي الله عنهما الا يتقي الله زيد بن ثابت وقوله من شاء باهلته وقول عائشة
رضي الله عنها ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله ان لم يتب وقول ابي
حنيفة رحمه الله هذا شيء احتاط بعض القضاة ومو جور وقول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله من
لم يتفقه فقد شرع قلنا ما ذكرنا ان الخطا يصلح سببا للعتاب والاثم والالام لكن
للتشنيع فامتنع وجه قوله واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص فانه عم لما قال
وان اخطات فلك حسنة وقال في حديث اجر وقال في حديث اخر وان اخطا فله اجر
واحد والخطاء المطلق لا يكون حسنة وسببا للاجر بوجه عرفنا انه مصيب في
نفس الاجتهاد مستحق للاجر به وان اخطا الحق الحقيقي ويقول الله تعالى في قصة داود
وسليمان وكلا اتينا حكما وعلما اخبر انه جميعا اوتينا من الله فيثبت بدلالته
انه حكم الله في تلك الحادثة من حيث انه صواب في حق العمل وهذا التمسك انما يستقيم
اذا سلم الخصم ان المراد ايتاء العلم والحكم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول
المراد ايتاء العلم في غيرها كما هو شانه وقال عبد الله كما روي ان مسروقا
وعلقمة او الاسود سبقا بركعتين من صلوة المغرب فلما قاما الى القضا صلى
مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى الاخر ركعتين ثم جلس

فذكرا

والتقصير طلب

والحكم

فذكرا ذلك لعبد الله بن مسعود فقال كلاكما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الي
فنظر احدهما الى الفائت ولم يكن بينهما فصل والاخر الى الباقي فقوله كلاكما اصاب دل
على ان كل واحد منهما مصيب وقوله صنيع مسروق احب الي دل على ان الحق واحد
منهما فقلنا المراد باول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما عمل باجتهاده ولكن
لعلم ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده فان قيل هذا لا يدل على ان الحق واحد بل
يدل على ان كل الاجتهادين حق ولكن العمل على ما ذهب اليه مسروق افضل كما هو مذهب
القائلين بالاشبه قلنا نعم انه كذلك لكنه لا يخرج من ان يكون دليلا على ان
كل واحد منهما مصيب في حق العمل الا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان
احدهما احق بل المراد ما ذكرنا الا ترى ان من قال بانه مخطئ ابتداء وانتهاء ساعدنا في انه
مخطئ في الحكم فالانكر حمل قوله كلاكما قد اصاب على انهما اصابا الحكم محال على انهما اصابا في
الاجتهاد ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل واحد منهم طلب ما عند
الله من الحق دون اصابته الا ترى ان المجتهد امر بالقياس عند عدم النص فانه لا يعلم
الحق الذي هو عند الله قطعا بالخلاف فثبت انهم لم يؤمروا بالقياس على شرط اصابة
الحق حقيقة لانه لا يوصل اليه ولكن على تحري الاصابة لان الدليل مطمع في الاصابة فيه
فاستوجب الاجر على ابتداء اجر من الله وهذا لمن قاتل الكفار على تحري النصرة كان
مصيبا في قتاله ممتثلا امر الله تعالى في اعلاء كلمته فنال به مستحقا للاجر العظيم لانه
مصيب لما نال على تحري اصابة النصرة اصاب او لم يصب وكالرماة اذا نصبوا
غرضا فرموا على تحري الاصابة بطريقه فان قيل خطاوه في تقصير في طلب طرق
الاصابة لا في قصد الاصابة فان الله تعالى اعطاه من الراي ما لو بذل مجهوده كان
البذل لاصاب الحق على الحقيقة قلنا ان الله تعالى كما لم يكلف ما ليس في الوسع
لم يكلف بما فيه الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي بناء الخطاب
على هذه المبالغة في استعمال الراي حرج عظيم فيصير عفوا ويجب بناء الخطاب
على المعتاد من الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بالاختلاف وهذا بخلاف
الاجتهاد في اصول الدين فان المخطئ فيها عند الله مخطئ في حق نفسه ايضا لان لله تعالى دلائل
عليها توجب العلم يقينا في اصل الوضع فلم يجب الخطاء الا لقلة التامل فاما قصة بدر
فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة ابي بكر رضي الله عنه اي باجتهاده ورايه ولم يكن
يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطاء لان رسول الله عم عمل برايه واقر عليه بقوله عز اسمه فكلوا
مما غنمتم حلالا طيبا وما اقر عليه لم يحتمل الخطاء بوجه الا ان هذا اي اخذ الفداء
رخصة والمراد بالاية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي العقاب بناء على تقدير بقاء العزيمة

كانوا مصيبين في تحري الاصابة واذا اخطا البعض الغرض واصاب البعض لم يصيروا بعد مخطئين في تحري الاصابة

قال القاضي الامام وبا ول العقاب والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض وكان ذلك كرامة خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بتلك الخصوصية لمسكم العذاب بحكم العزيمة على ما قال عمر رضي الله عنه والوجه الاخر ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الاثخان وقد اثخنت يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عم ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون المفاداة فلولا الكتاب السابق في اباحة الفداء لكم لمسكم العذاب كذا في التقويم **قوله** فالمخطئ في هذا الباب اي في الفروع التي لا نص فيها لا يضلل واحترز به عن المخطئ في الاصول فانه يضلل وقد اختلفوا في المخطئ في الفروع فقيل هو ماجور لما روينا من الحديث وقيل هو معذور لان الخطاء ضد الصواب وهو محظور في الاصل الا ان حكم الحظر يرتفع بعذر الخطاء فاما ان يكون اجر الصواب والاصواب فلا كالنائم لا ياثم بترك الصلوة ولكن لا ينال ثواب المصلي وقيل هو معاتب مخطئ لما ذكرنا وقلنا اذا كان طريق الاصابة بينا فهو معاتب لعلمنا انه ما اخطاء الا بتقصير من قبله فاما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطاء انما وقع لخفاء دليل الاصابة وذلك من الله والخفي ما لا يدركه كل فهم وكل قلب فان ادراك البصائر على التفاوت كادراك الابصار بحكم الخلقة فلا يجوز العتاب على فعل ما هو معذور فيه انما لم يدرك بمصيبه فانه استعمل من الاجتهاد ما جوز وما ردي من التخطئة والتشنيع فعلى النوع الذي طريقه عند كذا خطاء وشنع رد في تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصلح فانه لا شك ان الاصلح للعبد اصابة الحق واستحقاق الثواب عليه فاذا حرم من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن قد فعل الاصلح له وهو واجب له عندهم فلذلك وجب القول باصابة الكل وبان الحق لا يفوت الحق فانهم يقولون لا يجوز ان يفعل الله في حق عبده من الاكرام والافضال ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يبطل ذلك بفعله واختياره فالحق لا يفوت الشرع عندهم في حق الافضال والانعام عليه وفي تصويب كل مجتهد الحاق اولى بالشيء فانه قد كان مصيبا للحق في اجتهاده الحالة كان قوله في الحقيقة مثل قول النبي واجتهاده فثبت ان القول بالتصويب مبني على مذهبهم واعلم ان القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصلح الذي قال كثير من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصلح ولكن مبنى التصويب على امرين احدهما وجوب الاصلح كما ذكر الشيخ والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما فيه حرج فمن قال من اهل الاعتزال بالتصويب بناه على وجوب الاصلح ومن قال به من اهل السنة بناه على امتناع تكليف ما ليس في الوسع او ما فيه حرج **قوله** على الحق المراد به اي بهذا القول بان مراده اصابة الحق الحقيقي واخطاء الحق الحقيقي لتحصيل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ظاهرا او باطنا وذلك لان القائلين بالاحق منهم قد يقولون ان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاءه ولكن المخطئ للاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم يرد بقولنا مخطئ

حقيقة

حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال ظاهرا حتى حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق منهم ظاهرا وباطنا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاحق باطنا اذا اراد بهما اصابة الحق الحقيقي واخطاءه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين وكان ذلك احترازا عن مذهبهم ظاهرا وباطنا قال صاحب الميزان ولقد رايت اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة احكام الشريعة كثير حظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسائل الكتاب والسنة وانما نهاية درايتهم المجادلات الموحشة والزام بعضهم بعضا في منصوبات وموضوعات استقرا عليها فيما بينهم فنظروا الى الفقه ومسائله بانها كليلة وعقول حسية فعدوا ذلك ظاهرا من الامر ولم يعتقدوا ان لها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا بمحض ظن يعثر عليه بنوع امارة ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب بل مطلوب المجتهد هو الظن لتعذر ومنه الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد ~~الظن~~ مجرد ظن والظن قد يستوي فيه العالم والعامي وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالعلل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراسخون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكد العظيم حتى اهملوها واما من نظر اليه من بعد وظنه سهلا من الامر ولا يعرف الا مجرد ظن يظنه الانسان فيعتقد في العثرة العظيمة التي لا انتعاش عنها ويعتقد تصويب كل المجتهدين بمجرد ظنونهم فيؤدي قوله الى اعتقاد الاقوال المتناقضة في احكام الشرع والى خرق الاجماع والخروج على الائمة وحمل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك الملتفت فيما نصبوا من الادلة واسهروا لياليهم واتعبوا افكارهم في استخراجها واظهار تاثيرات ما ادعوها من العلل بنهاية امرهم عند علمائهم انهم وصلوا الا مثل ما وصل اليه العوام ولئن ما وصلوا اليه عند الله هو حق وضلال حق وقولهم وقول مخالفيهم سواء فيكون سعيهم شبه ضائع وعثرة كلا عثرة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكاية يغني كثيرا من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله اعلم ويتصل بهذا الاصل اي بما ذكرنا من احكام العلة مسئلة تخصيص العلل او يتصل به مسئلة تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسئلة تخصيص العلل كما سانبين بيانه وهذا اوان ما شرع فيه ٥

باب فساد تخصيص العلل

تخصيص العلة عبارة عن تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع كما اشار اليه الشيخ في الكتاب وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى والعموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شيء واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تاثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة

التخصيص كان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام اياه وتقصيره على الباقي تخصيص
واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض يبطل الا ان المنتقض لا يصلح ان يكون علة شرعية
واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي وابو بكر
الرازي واكثر اصحابنا العراقيين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك
واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو
الظاهر من قول الشافعي واكثر اصحابه هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة
فاتفق القائلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة
فاكثرهم جوزه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو مختار عبد القاهر
البغدادي وابي اسحق الاسفرايني وقيل انه منقول عن الشافعي رح احتج المجوزون
بان العلل الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل
فجاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع ولا يخرج
عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط انها غالبة وجود الحكم
عندها كالغيم الرطب في الشتاء امارة على المطر وقد يتخلف
في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز
فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد وجعل
المشاقة علة لقتل الكفار بقوله عز اسمه في سورة الانفال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله
بعد قوله فاضربوا فوق الاعناق وقد وجدت العلة في حق المرأة بدون القتل وجعل
وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمة الخمر والميسر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم
العداوة والبغضاء في الخمر والميسر والعلة موجودة في حالة الاكراه مع تخلف حكمها
عنها ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان ما يجوز على الشيء
او ما يستحيل جوازه عليه لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد في العلتين الا اختلاف
الطريق فانه في احديهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف
فيهما بعد ما ثبت ان كل واحد منهما علة ولان دلالة العلة على ثبوت الحكم فيما دلها
كدلالة العام على افراده ثم لما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة وبان خصوص العلة
ليس الا امتناع ثبوت موجب الدليل في بعض المواضع لمانع يمنع عنه مثل المعارضة وذلك
لا يرده العقل ولا يكون دليل الفساد كما في العلل المحسوسة فان النار علة للاحراق ثم انها
لم تؤثر في ابراهيم ولا في الحلفاء لمانع وذلك لا يدل على ان النار ليست بمحرقة وبما ذكر الشيخ
في الكتاب ان التخصيص غير المناقضة وانما ذكر هذا لان من انكر التخصيص جعله من باب
المناقضة اذ يلزم منه القول بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد حقية الحظر

والاباحة

والاباحة والجواز والفساد في شيء واحد وهو تناقض فقال التخصيص غير المناقضة وتقريره ما
ذكر القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة في كتابيهما ان التخصيص غير المناقضة لغة وشرعا
واجماعا ونظرا اما اللغة فلان النقض اسم لفعل يرد على ما سبق على سبيل المضادة كنقض
البنيان ونقض كل مؤلف والخصوص بيان انه لم يدخل في الجملة لا انه رفع بعد الثبوت
الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتأليف واما الشرع فلان التخصيص
جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيها اصلا فيتغايران
والنبي اشار الشرع بقوله وقد صح الخصوص في الشرع واما الاجماع فلان القايسين
اجمعوا على ان الاحكام قد تثبت على خلاف القياس الشرعي في بعض المواضع بدليل
اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة وذلك يكون تخصيصا لا مناقضة وهذا
سماها اصحاب ابي حنيفة مخصوصة عن القياس ونحن نسميها معدولا بها عن القياس الا ترى ان
ذلك القياس بقي معمولا به في غير ذلك الموضع والقياس المستنقض فاسد لا يجوز العمل به في موضع
واما النظر فلان الخصم اي المعلل ادعى ان هذا الوصف علة فيما اورده عليه ما وجد فيه ذلك
الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علته ويكون ذلك تناقضا
ويحتمل ان يكون عدم الحكم لمانع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة
ثم اذا لم يثبت الملك في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع لمانع
وهو الخيار المشروط في العقد فاذا ادعى المعلل ان ذلك الموضع صار مخصوصا من علته لمانع
فقد ادعى امرا محتملا فكيف يطالب بالحجة فان ابرز مانعا صالحا يقبل منه اي من المعلل لانه بين
احد المحتملين والا فقد تناقض اي ظهر انه مناقض في جعل هذا الوصف علة حيث لم يجعله
علة في هذا الموضع او ظهر ان وصفه متناقض لانه لما لم يظهر امتناع الحكم عنه لمانع كان موجبا
وغير موجب وهو تناقض ولذكر اي والاحتمال ان يكون العدم لفساد العلة ولمانع اعتبر للعلل
مجرد قوله خص بطل لاحتمال الفساد اي لاحتمال تعين جهة فساد العلة بان يعجز عن
ابراز المانع اصلا او يبين ما لا يصلح مانعا اذ لابد للمانع من ان يكون اقوى منه او مثله بخلاف
النصوص يعني اذا تمسك في حادثة بعموم نص فاعترض عليه بان حكم هذا العام لم يثبت في
بعض المواضع فلو ذكر انه ليس بمعمول فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام بدليل
يقبل والمطالب منه دليل على ذلك لان النص العام ليس فيه لغة لاحتمال الفساد والغلط بوجه
فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا الخصوص الذي يليق بكلام صاحب الشرع
فلم يحتج الى اثباته بدليل وفيما احتمل الفساد في العلة فما لم يبين دليل الخصوص فيه ادعى
مخصوص من علته لا ينتفي جهة الفساد ولا يصلح حجة مع الاحتمال ولا اقل من ان يكون
فيه مانع ولا يمكنه ابرازه فلم يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا انما تقول الاصل في العلل

من التناقض قوله ونرى اي من اجاز التخصيص على هذا اي على جواز التخصيص تقسيم الموانع اي موانع الحكم مع وجود العلة وهي خمسة حسا وحكما اي في الحسيات والشرعيات عرف ذلك بالاستقراء وذلك اي ما قلنا من الموانع حسا يتبين في الرمي فانه قيل اذا اصاب ويلزم الرامي احكام القتل والرمي عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم وارساله فالرامي اذا انقطع وتره اي وتر قوسه او انكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم يمنع ذلك من انعقاد الرمي علة بعد تمام قصد الرامي الى مباشرته حتى لم يكن شيئا من حكم الرمي لا يظهر مع هذا المانع من مضي السهم او اصابته شيئا بقوته واذا حال بين الرامي وبين مقصده حائط في مسافة مرور السهم بعارض السهم فيمنعه من المرور ويرده عن سننه فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انعقد رميا لكن الرمي انما يصير قتلا اذا اصاب المرمي بامتداد السهم الى المرمي بقوته وهذا المانع منع تمام الامتداد اليه فمنع تمام العلة وهذا لكيلا من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم لمانع مع وجود العلة وقد عدمت العلة في هذين القسمين اصلا فلم يكن تخلف الحكم فيهما لعدم العلة لا لمانع منع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الا ان هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تتميما للتقسيم لا انه بناهما على التخصيص ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه اي يصيب السهم المرمي بعد ما امضى المرمي السهم ترسا او غيره من درع او جوشن او فناء الا ان السهم لما امتد اليه واتصل به فقد تمت العلة وكان من حكمه الجرح الذي هو قتل وهذا المانع يعني الترس ونحوه منع اصل الحكم ولا اتصال الترس مانع من الاتصال كالحائط فينبغي ان يكون كلاهما من قبيل واحد لانا نقول الترس او الدرع متصل بالمرمي فكان بمنزلة بدنه فكان اتصال السهم به بمنزلة اتصاله ببدنه بخلاف الحائط فانه غير متصل به فلا يكون اتصال السهم بالحائط بمنزلة اتصال السهم بالمرمي فكان فيهما الفرق والذي يمنع تمام الحكم ان يجرحه اي السهم المرمي ثم يداويه اي المرمي الجرح فيندمل فالمداواة مع الاندمال او الاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى الم الى الموت فانقطع السراية يكون مانعا تمام حكم العلة والذي يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم المرمي فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك المرض والجرح له كطبع خامس اي زائد على الطبائع الاربعة فيامن اي المرمي المصاب منه من ذكر المرض في العاقبة اي يامن المصاب من ان يفضي ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل فيصير ورثه طبعا خامسا منع لزوم الحكم اي منع الجرح ان يصير قتلا اذ معنى لزومه صيرورته قتلا وهو كالاندمال في التحقق لانه مانع من زهوق الروح كالاندمال ولهذا لم يذكر القاضي الامام هذا القسم من اقسام الموانع الا ان الجرح الذي هو اثر الرمي لما بقي بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يندفع الحكم بهذا المانع بالكلية واحتمل ان يصير قتلا في العاقبة ولكن اندفع لصيرورته طبعا اقتضاء وان الفعل فعاى

الحاي

لما لم يكن مانعا للزوم الحكم دون اصله لبقائه بعد وجوده وبالاندمال قد اندفع الجرح الحاصل بالرمي بالكلية فكان الاندمال الذي منعا للحكم من صيرورة الجرح طبعا فلذلك جعلها الشيخ قسمين وفي الكلام جعل صيرورته طبعا مانعة من لزوم الحكم اشكال لانه يقتضي ان يكون نفس الحكم ثابتا ولكنه غير لازم وان كان المراد منه الجرح على وجه لا يقاومه المرمي يفضي الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان المرمي يصلح مقاوما له فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش فقد تحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يندمل لعدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصل زمانا فضاه الى القتل فصار طبعا فقد منع ذلك افضاؤه الى القتل فكان صيرورته طبعا مانعة للزوم الحكم وهو تكلف كما ترى قوله ومثاله اي مثال ما تحقق منه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة لملك الثمن والمثمن جميعا فاذا اضيف الى حر او ميتة يمنع ذلك من اصل الانعقاد لعدم المحل واذا اضيف الى مال غير مملوك للبائع بغير اذن مالكه منع يعني كونه غير مملوك للبائع تمام الانعقاد في حق المالك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لا ضرر للمالك فيه والدليل على الانعقاد انه يلزم باجازته وغير المنعقد لا يصير لازما وينعقد بالاجازة والدليل على انه غير تام انه يبطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث وانما قيد بقوله في حق المالك لانه في حق البائع تام حتى لم يكن له ولاية ابطاله وذكر في بعض الشروح لان ثبوته في مال الغير لما لم يكن مانعا للتصرف من جهة الشرع والامر في حق المالك وجب ان لا ينعقد البيع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الاهل في محل صالح للتصرف وجب ان ينعقد تاما فقلنا انه انعقد غير تام في حق المالك عملا بالشبهين وذكر القاضي الامام ان اضافة البيع الى مال الغير يمنع التمام فانه في حق المالك كانه لم ينعقد لعدم ولاية العاقد عليه وخيار الشرط اي الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لم يخرج البدل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضا لعدم التمام وخيار العيب يمنع لزوم الحكم يعني يثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون رضاه او لا قضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من اللزوم وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط ثبت بالشرط وهو ثبت لان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم معلقا بالشرط فعدم قبل وجوده وخيار الرؤية ثبت نصا على فوات تمام الرضا لان الرضا يحصل بالعلم واصله ولكن يحصل بالوصف والاشارة وكذلك لا يتم الا بالرؤية فقبل الرؤية ينعقد البيع موجبا للملك لوجود اصل الرضا ولكن لا يتم ما لم يتم الرضا بالرؤية وخيار العيب ثبت نصا

علىٰ ثبوت حق تمام الرضا لان الرضا يحصل بالعلم واصله وان كان يحصل بالوصف والاشارة
وذكر لا يتم الا بالرؤية نقبل الرؤية ينعقد البيع موجبا للملك لوجود اصل الرضا ولكن لا يتم ما لا
يتم الرضا الا بالرؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت
لا على فوات الرضا لان العلم بالاوصاف قبل رؤية موضع العيب يثبت في الرضاء الذي
اقتضاء العقد وبموصفة السلامة لكن لما اطلع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات
فاذا عجز عن تسليمه ولا يمكن اسقاط بعض الثمن بمقابلته لان الاوصاف لا يقابلها شي من الثمن
ثبت له ولاية الرد دفعا للضرر **قوله** واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال
تخصيص العلل الا ان به ما اشار اليه في قوله باب فساد تخصيص العلل ولم يذكره بعينه
صريحا بما تقدم واعلم ان المانعين من التخصيص تمسكوا بوجوه منها ان وجود العلة
مع تخلف حكمها مناقضة والمناقضة من اكد ما يفسد به العلة لانه يفضي الى العبث والسفه
ونسبة ذلك الى الشرع لا يجوز وبيان ذلك ان الوصف الذي جعله المعلل علة اذا وجد
متعريا عن الحكم لا يخلو من ان يقول امتناع الحكم لمانع مع وجود العلة او لا لمانع والثاني
ظاهر الفساد لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة وكذا الاول لان
علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل
وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان
مناقضة ومنها ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع
ولا يجوز قيام الدليل على ان الدليل لا يدل لان في ذلك عزل الدليل عن دلالته وهو باطل
فان قال ذكر الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال فيقول له لاي معنى صار
علة في تلك الحالة ان قال بالاثر او بالاخالة او بغيرهما فنقول ذلك المعنى يوجب ان الوصف
دليل على كل حال والا فلا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنعه
مانع الاثر كما ذكرو وامثالها كما انكم تقولون العام بالعموم واجب وتقولون به ما لم
يقم دليل الخصوص اجراء على العموم فنقول لو كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن
تخصيصا للعلة وكنتم تكونوا مستيفاء لاجزائها فزالت المنازعة ولكنهم لم يكن يقرون
بها كان ذكر نقضا ومنها ما ذكر ابو الحسين البصري ان اقوى ما يمكن ان يحتج به المانعون
من تخصيص العلة ان يقال معنى قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع
من كونها امارة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع واذا منع تخصيصها
من كونها طريقا الى الحكم فقد تم ما اردنا وبيان ذلك انا لو علمنا ان علة تحريم الذهب
بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
مع انه موزون لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحته وهي اقوى من علة

تحريم

تحريم الذهب او ان يعلم ذلك بنص فان دل على اباحته علة يقاس بها الرصاص على اصل مباح فحينئذ
يعلم ان تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي هو علة
الاباحة فيسمى هذا التخصيص ان العلة لم يكن كونه موزونا فقط وانت جعلت الوزن هي العلة
وان دل على الاباحة علة يقاس بها الرصاص على اصل مباح بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا
علة اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم وان لم نعلم علة اباحته كانت العلة مقصورة
على الرصاص غير متعدية عنه لانها لو تعدت لوجب في الحكم ان يبين الشارع علينا على ذلك
ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص واذا كان كذلك لم نعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن
فقط بل بانه موزون وانه ليس برصاص فيبطل بهذا الوجه ايضا ان يكون العلة هي الوزن فقط
فثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها امارة وكذا الذي نبه بما قلنا من اشتراط نفي المخصص
ان الانسان لو استدل على ان القرية بالبيا بمنصو به ثم راى مسائلا لا يدل على طريقه وعلم
انه لا يدل على الطريق لانه اسود فانه لا يستدل فيه بعد على طريقه بوجود مسايل دون ان يعلم انه غير
اسود فقد صح ما اردنا ان تخصيص العلة يخرجها عن كونها امارة على الحكم ومنها ما ذكره الشيخ
في الكتاب ان نفس الخصوص اي تخصيص العام ما مر ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص
يشبه الناسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لانه يبين ان المخصوص
لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهذا شرط ان يكون مقارنا ليمكن ان يجعل العام عبارة عما وراء
المخصوص كما شرط ذلك في الاستثناء ليمكن جعله تكلما بالباقي بعد الاستثناء واذا كان
كذلك اي واذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامرين وقع التعارض ظاهرا بين
النصين وهما صيغة العام ودليل الخصوص فلم يبق احدهما الا خرابي لم يبطل النص العام
بالحر دليل الخصوص كما ذهب اليه البعض ولم يبطل دليل اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو
مذهب اخر بل بطل النص العام مستعارا لما بقي بعد التخصيص وبقي حجة فيه ومثل اي
التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العام حجة فيما ورا موضع التخصيص لا يكون في العلل
ابدا اي لا يستقيم فيها بوجه لان ذلك اي التخصيص على التفسير يودي الى تصويب كل مجتهد
او صحة الاجتهاد انما ثبت بعد ثباته بسلامته عن المناقضة ويظهر فساده وخطاؤه
بالتناقض فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علته ان يقول
خصصت علتي بدليل وتخلص عن النقض فسلم اجتهاده عن الخطاء والمناقضة فيكون
اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد وصحة
الاجتهاد ترك لوجوب الاصلح لكن المجوزين يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل
مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خص لمانع اما اذا اشترطنا بيان مانع صالح للتخصيص فلا
يلزم ذلك اذ ليس لكل مجتهد ان يبين علة موثرة فيما ذهب اليه ثم بين عند ورود النقض عليه

قصوره

مانعا صالحاً ولئن كان التخصيص بهذا الشرط مؤديا الى التصويب لكان ما ذهبتم اليه من اضافة
عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة
ثبت تخصيصها عندنا بدليل فهي عندكم صحيحة غير منتقضة ايضا لكنكم تنسبون عدم الحكم
الى عدم العلة باعتبار فوات وصف ونحن ننسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد
اذا ورد عليه نقض ان يقول لقد عدمت علتي في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه
ويتخلص عن النقض بذلك كما يتخلص بالتخصيص فتبقى علته على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا
ولئن سلمنا ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لا يلزم من ذلك وجوب القول بالاصلح
فان كثيرا من المتبحرين في العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصلح
غاية الانكار وبنوا ذلك على استحالة تكليف ما لا يطاق قال الامام العلامة مولانا حميد الدين في فوائده
والقول بتخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد على الحقيقة اذ يمنع المسلم فرع ذلك المسلم
ثم قال بتصويب كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت ولا
حكم يكون منقوضة ويكون المعلل مخطئا ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا فذهبوا عند
ذلك الى القول بجواز التخصيص لان عندهم لا يجوز ان يكون علم المجتهد منقوضا ضرورة كون
المجتهد مصيبا لانه الاصلح في حق المجتهد وعندنا لما جاز الخطأ على المجتهد جاز انتقاض
العلة وهو معنى قوله يؤدي الى تصويب كل مجتهد فعندهم كما لا يجوز التناقض على الكتاب
والسنة لا يجوز على العلل ايضا فصار تخصيص العلة نظير تخصيص الكتاب والسنة
وعندنا لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة وعبر بعضهم عما ذكر الشيخ
من لزوم تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يؤدي الى تكافؤ الادلة وان تعلق
بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك انه اذا وجدت العلة في اصلين واقتضت
التعليل في احدهما دون الاخر يتمكن من علق عليها التحليل في الفرع اعتبارا باحد
الاصلين من علق عليها التحريم في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر فيتكافأ
الدليلان ويستوي القولان مثاله من علل عدم الجزاء على المحرم في قتل السبع بانه سبع
فلا يجب الجزاء بقتله قياسا على الكلب فاذا نقضت عليه العلة بالضبع اجاب
بان حقها ما نقص هذا الوصف وهو الشجاعة علم لحكمين متضادين بالقياس
على اصلين كل واحد منهما متفق على حكمه ولبس لمن اجاز تخصيص العلة ان يفصل
عن هذا الا بدعواه الترجيح في احد وجهي العلة الموجبة للحكمين المتضادين لانه لا يتعذر
ترجيح الشيء على نفسه في تخصيصه باحد حكميه واذا استحال ذلك تبين ان تخصيص
العلة يؤدي الى تكافؤ الادلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر البغدادي وصاحب
القواطع وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يجر الى مذهب الاعتزال باعتبار
ان

ان بعض المعتزلة يقولون ان لله تعالى مشيئة وهي علة حدوث كل شيء ثم المشيئة
توجد والحادث عندها لا ان الله تعالى شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت
علة الحدوث موجودة ولكن امتنع حكمها بالمانع وهو اختيارهم الكفر قال صدر الاسلام هذا غير
مستقيم لان من قال بتخصيص العلل الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشيئة كالذين
قالوا بتخصيص الكتاب لا يكون قائلا بتخصيص المشيئة الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص العلة
العقلية لانها موجبة بذاتها فلان لا يقولوا بتخصيص المشيئة اولى على ان ما ذكر ان مشيئة
الله علة كل حادث ليس بثابت عندهم وقال بعضهم انه يؤدي الى مذهبهم في الاستطاعة
قبل الفعل لان وقوع الفعل علته الفعل وعندهم القوة موجودة ولا فعل لمانع منع المستطيع من
الفعل حتى ان عندهم للمقيد قوة الفرار ولكن القيد لمن يمنع الفعل فاذا جاز وجود علة الفعل
ولا فعل لمانع جاز ان يوجد العلة الشرعية ولا حكم لها لمانع ولكنهم يقولون نحن نسلم ان القول
بالاستطاعة قبل الفعل لما ذكرنا ان العلل الشرعية امارات في الحقيقة فيجوز تخلف
مدلولاتها عنها فاما العلل العقلية فموجبة بذواتها فلا يتصور انفكاك معلولاتها عنها
كالكسر مع الانكسار ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل قال صدر الاسلام انا لا انسب
من ذهب الى جواز تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخفى عليهم ان هذه المسئلة
تتصل بتلك المسئلة يعني مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار القول به في ديارنا من
شعار المعتزلة وجب التحرز عنه كما وجب التحرز عن التختم باليمين لانه من شعار الروافض
وكما وجب التحرز عن التشبه بزي الكفرة لانه من شعارهم **قوله** ثم الحكم اسند الى مرتبة
وهذا لا يكون في العلل ابدا يعني في نوع التخصيص في العلل المؤثرة بوجه لكن الحكم يمتنع بعدم وجود
ركن العلة بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي تسميه اهل التخصيص مانعا مخصصا
وزيادة وصف في العلة او نقصانه منها يبدل العلة لا محالة لان الزيادة تصير ما هو كل
العلة قبل الزيادة بعض العلة بعدها وبالنقصان يفوت بعض العلة والكل ينتفي
بانتفاء بعضه فيحصل التغير ضرورة واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينسب عدم
الحكم الى عدم العلة لا الى مانع اوجب التخصيص الا ترى ان الشاهد مع استجماع
شرائط الاداء اذا ترك لفظة الشهادة او زاد عليه فقال فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته
لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى ونظير زيادة الوصف البيع بشرط
الخيار فان البيع المطلق سبب للملك شرعا ومع شرط الخيار لا يبقى مطلقا بل يصير
في حق الحكم كالمتعلق بالشرط والمتعلق بالشرط غير المطلق فيكون ما هو العلة معدوما
كما قبل ونظير النقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب الرجم فاذا فات
الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم **قوله** وهذا الموقع احتجنا في

ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي الى ان تخصيص العلة جايز وزعم ان ذلك مذهب اصحابنا
لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك الا تخصيص العلة لان معنى التخصيص وجود العلة
مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة الاستحسان
لمانع مع وجود العلة فعرفنا انهم قايلون بالتخصيص فرد الشيخ رحمه الله ذلك وقال وهذا اي وما
ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق اصحابنا في الاستحسان لا طريق التخصيص
لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء كان
نصا او اجماعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه
اذ من شرطه عدم مثل هذه الادلة لما مر فكان عدم الحكم لعدم علته لا لمانع او سبب للخصوص
بخلاف النصين اي النص العام والنص الخاص اذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصصا للعام
لان احدهما لا ينعدم بالاخر لما بينا في بحث العلل ان التخصيص ... قال شمس الائمة في تقرير هذا
الفرق ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا ينعدم بالخاص حقيقة ولا حكما
وليس واحد من النصين توهم الفساد فعرفنا ان الخاص كان مخصصا للموضع الذي تناوله وليس
حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث انه صار كالمستثنى
فيما هو حقيقة حكم العام فاما العلل وان كانت موثرة ففيها احتمال الخطا والفساد وهي
تحتمل الانعدام حكما فاذا جاء ما نعرف به حكما انها معدومة حكما في ذلك الموضع ثم انعدم الحكم
لانعدام العلة وكذا نقول اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم
العلة نقول في سائر العلل اذا تخلف احكامها عنها في بعض المواضع يعني العدم مضاف الى
عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة
قولنا في الصايم اذا صب الماء في حلقه وهو نائم او صب الماء بطريق الاكراه ان صومه يفسد
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول المغذي الى
جوفه وهذا تعليل بوصف موثر ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن
حقيقة فمن اجاز تخصيص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل في صورة
النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة ونحن نقول عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة
فانها عدمت بسبب زيادة الحديث بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع
الذي هو صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بمنع النسيان ساقط
الاعتبار واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا حكما فكان عدم الحكم
وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له
فان قيل فيه انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد
حسا والفطر الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة واما العقل

فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا
ريب فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه
واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو قلنا بعدمه يودي الى ما ذكرنا والجواب
انا لا نجعل الاكل عدما بل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث
التسبيب ومسئلة النظير ممنوعة ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك
بدل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سبب ملك المبدل وهو المغصوب
تحقيقا للتساوي واحترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد واما المدبر يعني
يلزم عليه المدبر فان غصبه يوجب تقرر الملك في قيمته للمغصوب منه بدون ان يثبت
الملك للغاصب فيه فلو قيل انما امتنع ثبوت الحكم في المدبر مع وجود العلة لمانع وهو
المدبر لا يحتمل الانتقال من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل وانما الصحيح ما قلنا ان
الحكم عدم لعدم العلة لا لانتقاض وصف منها وهو كون الغصب سبب ملك بدل البدل لا
سبب ملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر الملك في ضمان هو بدل عن العين وضمان المدبر
ليس بدلا عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان يكون العين محتملا للتمليك ولم
يوجد ذلك في المدبر بل هو بدل عن اليد الفائتة لما انه لان المدبر مع حرمان العبس من
وجه مملوك للمالك وباليد مستحقة له وله يد معتبرة كما في القن والغاصب قد فوتها عليه
فكان الضمان بمقابلتها لتعذر ايجابه بمقابلة العين فتبين بهذا ان العلة قد عدمت لانا
جعلنا الغصب الذي هو سبب ملك بدل العين سببا لملك المبدل والغصب في المدبر
ليس بسبب ملك بدل العين فكيف يكون سببا لملك المبدل فكان عدم الحكم لعدم العلة
لا لمانع فالذي جعله غيرهم دليل الخصوص اي جعله مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره
جعلناه اي ذلك الدليل دليل عدم العلة وهذا اي جعل دليل الخصوص دليل العدم اصل
هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه تنتفع به لان فيه فقها كثيرا
ومخلصا كثيرا اما الاول فلان الحلال يحتاج في رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة
في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص
يبطل بهذا الاصل فكان متدرعا بتدرع جنة قوله وانما يلزم الخصوص على العلل الطردية
اي يلزم القول بالتخصيص في العلل الطردية لانها قايمة بصيغها في صورها لا بمعانيها لان اهل
الطرد جعلوا نفس الوصف علة من غير نظر الى تاثيره فكان وجوبها بصيغتها كالنص فاذا تخلف
الحكم عنه يلزم حمل ذلك على التخصيص كما في النص والا يلزم التناقض بخلاف المعاني
الخالصة لانها لا تحتمل التخصيص اصلا لانه من وظايف الالفاظ دون المعاني فيما يتخلف الحكم
مع عدم العلة لن يمكن والا يكون تناقضا وانما قيد بالمعاني الخالصة لان التخصيص قد

يخرج من المعاني تبعا للالفاظ اذ المعاني لازمة للالفاظ فاذا خصصت الالفاظ فقد خصصت
معانيها ايضا لكنه لا يخرج المعاني المجردة فصلا فلا يلزم ان يكون دون المعاني الخالصة ثم ما ذكر الشيخ
يدل على ان التخصيص عند اهل الطرد جائز ولكن ذكر القاضي الامام ان اهل الطرد زعموا
ان العلل القياسية لا تقبل الخصوص وسموا المخصوص نقضا لزعمهم ان الحكم متعلق
بعين الوصف فلم يجز وجوده بلا مانع ولا حكم له فهذا يدل على انهم اشد انكارا للتخصيص
من اهل التاثير ثم اذا تاملت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف راجع الى العبارة في
التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم
معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة قوله
ومن ذلك اي ومما يضاف فيه عدم الحكم الى عدم العلة قولنا في الزنا كذا وقد بينا هذه
المسئلة فيما تقدم في تيمم الزنا مقام الوطء فلزم على هذا انه الضمير للشان اي
يلزم على هذا الدليل عدم تحريم اخوات المزني بها وعماتها وخالاتها حيث لم يحرمن
كحرمة امه وابنته وخالاتها حتى يحل له التزوج بهن لانه اي عدم تحريمهن مخصوص بالنص يعني
انهم يقولون العلة الموجبة للحرمة المؤبدة وهي شبهة البعضية موجودة في حق
هؤلاء ولكن الحكم لم يثبت لمانع وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانه يوجب
اباحة غير المذكورات او قوله عز وجل وان تجمعوا بين الاختين وقوله عليه السلام لا تنكح المراة
على عمتها الحديث فانها توجبان حرمة الجمع بين المراة وبين هؤلاء نكاحا او وطئا بملك اليمين
لا حرمة الذوات فخصصت تلك العلة بهذين النصين وقلنا في هذا اي في تحريمهن
على سبيل التابيد معارضة النص لان النصوص الموجبة لحرمة المصاهرة مثل قوله تعالى وامهات
نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم وحلائل ابنائكم ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ولا يبدين زينتهن
الا لبعولتهن او ابائهن او اباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن توجب حرمة الامهات
والبنات والاباء والابناء خاصة فلو اثبتنا حرمة الاخوات وغيرهن بهذه العلة في الفرع وهو
الزنا ازداد حكم النص في الفرع على حكمه في الاصل وهو النكاح فيكون هذا تغييرا للنص
واثباتا لحرمة اخرى بالعلة في معارضة النص اذ الحرمة الثابتة في الامهات والبنات المتعدية
الى الاخوات والعمات غير الحرمة المقتصرة على البنات والامهات وقد عرفت ان العلة
لا تصلح معارضة للنص بوجه بل تعدم في مقابلته فيكون عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع
قيام العلة ومثال اخر مثال عدم العلة لفوات وصف منها وهو عدم تحقق شرطها
اذ من شرطها عدم النص على ما مر ومن احكم المعرفة واحسن الطريقة اي العقيدة
يعني ترك التعنت وتامل عن انصاف سهل عليه تخريج الجمل التي لم نذكرها وتنزيلها اي انها تخصيص
على هذا الاصل وهو اضافة عدم الحكم الى عدم العلة واما ما ذكروا ان علل الشرع امارات
فيجوز

المزني بها

غير

فيجوز تعلق الحكم عنها الى الفرع فغير صحيح لان الامارات المعتبرة لبناء الحكم عليها الامارة المفيدة
للظن وبالنقض تزول قوة الظن او تقل بخلاف الشرط الغير المنتقض كما انها امارات بشرط
ان لا يعارضها نقض وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالغيم الرطب في الشتاء لانه لم يجعل امارة بشرط
ان لا يتخلف المطر عنه اصلا لانه لا بد من توفر قوة الظن في كون الوصف امارة على الحكم لان هذا
ظن فقد حكم شرعا فلا بد من بلوغه نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا والعلة يزول ذلك
ولا حاجة الى ذلك في الغيم الرطب وكذا اعتبارهم جواز تخصيص العلة المستنبطة بالمنصوصة فاسد
فانه لا يجوز عند كثير من الاصوليين تخصيص المنصوص ايضا ويحتمل ان يكون هو مختار الشيخ
لان التخصيص نقض وكما لا يجوز التناقض على المستنبطة لا يجوز على المنصوصة فاذا وجد في بعض
المواضع متخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض العلة في موضع النص كما قلنا في المستنبطة ولئن
سلمنا جواز تخصيصها فالفرق بينها ان دليل صحة المنصوصة هو النص فحسب وقد وجد
فصحت وجاز تخلف حكمها عنها على التخصيص كما في العام فاما دليل صحة المستنبطة فالتاثير
بشرط الاطراد ويفارق ذلك التخصيص لتفوت قوة الظن به وقولهم امتناع موجب الطبائع
بمانع يرده العقل فاسد ايضا لانا قد اقمنا الدليل على فساده واعتبارهم بالعلة المحسوسة غير
صحيح ايضا لان العلة لا تؤثر الا في محلها والطلق ليس بمحل للاحراق كالماء فامتناع الحكم
فيه لا يكون من باب التخصيص وكذا النار لم تعمل في حق ابراهيم معجزة له بدليل قوله تعالى يا نار كوني
بردا وسلاما على ابراهيم فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع اوجب تخصيصها وفي المسئلة كلام
طويل للفريقين وفيما ذكرناه مقنع والله اعلم

باب وجوه دفع العلل

ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان القسم الرابع وهو الدفع فقال
العلل قسمان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما عم بين الجدليين مثل
البعض عامة اهل النظر ذكر العلل الطردية في التقسيم لبيان الاعتراضات الواردة عليها
وعلى كل قسم ضروب من الدفع اي انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها فاسد كما
ذكر المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة وسواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز
تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوز التخصيص هي تخلف الحكم
عن ادعاء المعلل علة لا لمانع وفساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره
في ترتب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والعفو من التغليظ والاثبات من النفي
وبالعكس وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا
ولم يوجد ذلك في الفرع قوله واما المناقضة اي فساد الدفع بالمناقضة فلان المناقضة
لا ترد على العلل المؤثرة اذ التاثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة او الاجماع ولا يجوز من الادلة
اعتبار التناقض فكذا التاثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة شاك

ذلك ما ذكر علماؤنا في شهادة احد الزوجين لصاحبه بمنع شهادة تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة
الولد لوالده وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب الدين لمديونه او شهادة احد الشريكين
لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة في النزع كان باطلا لان الاجماع منعقد على ان التهمة مانعة
القبول وكان الاشتغال بنقضه سفها لانه لا يستقيم لكن يجب على المجيب ان يبين ان التهمة
غير متحققة فيه ذكر ان السائل ويجب على ان يشتغل ببيان التهمة في النزع اعني شهادة احد
الزوجين لصاحبه غير متحققة لا بالنقض كما ذكر الشيخ في شرح التقويم فان قيل العلل
المؤثرة تحتمل المعارضة بالاتفاق مع ان الادلة المذكورة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل
حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها بالمناقضة كما يصح بالمعارضة
قلنا النصوص قد تحتمل التعارض صورة بحيث التهاتر ويرجع الى دليل آخر
لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان يقع صورة لجهلنا بالامر على الحكم
حقيقة فاما النصوص فلا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى فيه ان التناقض
يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وذكر [illegible]
لكنه الصحيح لشان اذا اتفق ورود مناقضة اي مناقضة الصحيح من العلل اي اذا ورد صورة
النقض على العلة الصحيحة وجب تخريجه اي تخريج النقض على الاصل الذي بيناه من عدم الحكم
لعدم العلة باعتبار نقصان وصف او زيادة مثل قولنا في مسألة تكرار المسح انه مسح شرع
في الطهارة فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم عليه الاستنجاء بالاحجار نقضا لانه ليس
بمسح بل المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا لم يتعقب اثرا بان خرج منه ريح لا يسن مسحه
بل الاستنجاء من الريح بدعة على ما قيل وبدليل ان غسل المخرج بالماء افضل ولو كان المشروع مسحا
لكان الغسل بدعة كما في مسح الرأس ومسح الخف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله من فساد دفع العلل
المؤثرة بالمناقضة مختار القاضي الامام ابي زيد والشيخين ومتابعيهم ومذهب عامة
الاصوليين ان النقض [illegible] الصحيح يبطل به العلة خصوصا عند من لم يجوز تخصيص العلة
فان التخصيص اذا لم يجز لا بد ان يكون النقض مبطلا للعلة وذلك لان المعلل متى نصب علة فقد
التزم طردها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فاذا لم يف بقوله وورد عليه
مناقضة بطلت علته لعدم وفائه بدعواه وتصحيح ما يدعيه [illegible] على العلل الدفع سواء انه
لم يرد على المعنى الذي جعله علة فاذا لم يقدر عليه لزم ان النقض ينقض العلة ويظهر انها لم تكن
مؤثرة قلت يعني بهذا القول ان يكون مراد الشيخ مما ذكر ان ايراد المناقضة على العلل
المؤثرة فاسد بعد ما ظهر تأثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا في المسائل فاما قبل تسليم الخصم
ظهور التأثير فهو صحيح كما هو مذهب الجمهور وهو موافق [illegible] الوصف في المحتمل ونقل
عن بعض الاصوليين ان النقض ليس من مبطلات العلة ومن اكرم علته بعض [illegible]

المثل

المسلم الى مضت بها وبيان الفرق بينهما ومن المسائل التي يدعى اطراد العلة فيها ولكن [illegible] ومذهب
الجمهور انه من مفسدات العلة لان العلة لما كانت مستلزمة للحكم لم يجز تخلف الحكم عنها الا
لمانع او لزوال قيد وقد رأينا ما قد يتخلف حكمها بدون المانع او بدون زوال وصف علمنا انها ليست
بعلة. قوله وكذلك فساد الوضع اي وكما لا يتصور المناقضة بعد صحة الاثر وظهوره لا يتصور
فساد الوضع ايضا لان الاثار لا تثبت الا بدليل مجمع عليه فبعد ذلك ان دعوى الوصف نائي
عن هذا الحكم وانه في موضعه فاسد لا يسمع لان الكتاب والسنة والاجماع لا يضع الفاسد ومسائل
النقض بالاثر كثيرة منها ما لا نتكلف بيانه في موضعه واعلم ان هذا السؤال انما يمتنع على العلل
المؤثرة بعد ما ظهر تأثيرها بالدليل [illegible] حصل الزام الخصم وما عداه على ما ذكرنا فاما قبل اقامة
الدليل على هذا الوجه فالسؤال الصحيح بان يقول بمنع العلة [illegible] في وضعها فلا يجوز ان يظهر لها
تأثير او سعى على صحتها دليل حتى يجب نقل الكلام اليها وان الاصل يتقدم على صحة هذه العلل
التي هي [illegible] القواطع واما عدم العلة عند قيام الحكم فلا بأس به اي لا يدل على فساد العلة لان الوصف
[illegible] العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب اثبات ذلك
الحكم بها فاما ثبوته بعلة اخرى فجائز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى بل لايجاب الحكم بها
ومع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى الا
ترى ان الحكم يجوز ان يثبت بشهادة الشاهدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا
رجع اثنان قبل القضاء يثبت القضاء واجبات شهادة الباقين فلا يكون عدم العلة مع ثبات
الحكم في موضع ما ثابتا بعلة اخرى دليل فساد العلة وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد
بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة جائز عند جمهور الاصوليين وانكره بعض اصحاب
الشافعي وبعض المعتزلة وعليه ينبني اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة
لصحة العلة فمن منع من تعليل الحكم بعلتين لزمه القول بانحصار علة الحكم في واحدة ولزمه
منه اشتراط الانعكاس لان الحكم لا بد له من علة فاذا انعدمت العلة انتفى الحكم بانتفائها
اذ لو بقي لكان ثابتا من غير سبب ومن جوز تعليله بعلتين لا يلزمه القول باشتراط الانعكاس
اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل آخر احتج المانعون بانه
لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين او بعلل مستقلة لكانت كل واحدة مستقلة
في التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة بالتعليل
ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها فاذا تعددت العلل يلزم من استقلال كل واحدة
منها عدم استقلال كل واحدة منها لاستلزام علية كل واحدة عدم علية الغير فضلا عن
استقلالها وبينة ان الائمة تعلقوا بالترجيح في علة الربا فرجح بعضهم الكيل وبعضهم
الطعم وبعضهم القوت فتدافع لزوم تعليل الحكم الواحد بعلتين ولولا امتناع ان [illegible]

البعض بل جوزوا كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة استقلال واحد منها بالعلية ان الاستقلال من ضرورة الترجيح بعد التعارض ولا تعارض الا ان يكون احدهما في نوع صاحبه او فوق ما منه فعلى هذا لا صحة استقلال كل بالعلية لما رجحوا والصحيح من جوز ذلك بان العلل الشرعية امارات في الحقيقة والاسم نصب علامتين على شيء واحد وانما امتنع ذلك في العلل العقلية ودليل جوازه وقوعه فان الحدث يثبت بالبول والغائط والمذي وخروج الدم من الجراح معا مع استقلال كل واحد منها في ايجاب الحدث وكذا القتل حكم واحد لا يقال العمد الواحد ثم واحد منها انه قد يثبت بالقصاص والردة معا كمن قتل وارتد مع استقلال كل منهما في ايجاب القتل وكذا الحرمة لمن رضعت احدى ولبن اختك وارضعت مرضعة دفعة فانها تحرم عليك لانك عمها وخالها مع ان الحرمة حكم واحد معلل بالخؤولة والعمومة اذ لا يمكن ان يحال الى احدهما دون الاخرى فان قيل العلل اذا كانت متعددة كانت الاحكام متعددة تقديرا لان قتل القصاص مثلا مخالف لقتل الردة ولذلك يثبت قتل القصاص بالعفو ويبقى الاخر وهو قتل الردة لعدم عوده الى الاسلام وبالعكس اذا عاد الى الاسلام ولم يعف عنه سقط قتل الردة وبقي قتل القصاص ولولا تعدد القتلين لما كان كذلك قلنا اضافة الشيء الى احد دليليه لا توجب تعددا في ذلك الشيء والا لزم مغايرة حدث البول حدث الغائط وهو باطل واما العمل فالعدد فيه باعتبار استناده ولهذا كان الزائل بالعفو هو استناده الى العمد العدوان وبالاسلام هو استناده الى الردة لا نفس القتل فانه باق على ما كان ولم يزل عما عليه وما ذكروه من لزوم التناقض ففاسد لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكروا ولا نسلم انهم ذكروا بل معناه عندنا ان كل علة اذا انفردت استقلت على انه ثبت بها الاعيان واذا كان كذلك فلا تناقض في التعدد او تقول يمتنع لحكم واحد علل لو انفردت استقلت باثباته كما احتمع للملك وهو حكم واحد اسباب متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها وكذا تعلقهم بترجيح الائمة علة الربوا فاسد لانا لا نسلم انهم تعرضوا للترجيح بل انما تعرضوا لابطال كون الغير علة ولو سلم انهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم انهم تعرضوا له لامتناع التعليل بعلتين بل لانعقاد الاجماع على اتحاد العلة في الربوا ولا يمكن ان يكون اتحاد العلة هنا بكون الجموع علة بدليل على فساده فيصح الفرع عندهم **قوله** فاما الفرق فانه فساد الوضع بلا وصورته ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت وانك المعنى فيه كذا وهو مفقود في الفرع وهذا سؤال وبانه بيان وصف في الاصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع واصلا فيه وزعم بعض المتاخرين من اصحابنا واصحاب الشافعي ان الفرق

اعتراض

اعتراض صحيح وسموه فقها قال صدر الاسلام رحمه الله وعليه اكثر فقهاء خراسان وفقهاء غزنة تمسكا لمن ذلك بان الاثر شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت انتفت صحتها قالوا وحقيقته راجعة الى ان المعلل لا يستقر كلامه ما لم يبطل مسلك المعترض كما هو اعملته بالنقض والابطال وقد ثبت اعتبارا بالكلف بالفرق ونقل ذلك في وقائع جرت في محل بحامع اصحاب النبي عليه السلام منها قصة اجهاض المراة فان عمر رضي الله عنه لما استشار الصحابة في ذلك قال عبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب ولا ارى عليك شيئا فقال علي رضي الله عنه ان لم يجتهد فقد غشك وان اجتهد فقد اخطا ارى ان عليك الغرة فعبد الرحمن شبه فعله بالمباحات التي لا توجب ضمانا ورجال الجامع لعلة ما انه تعلم واعترض عليها بالفرق ولما ان المباحات المضبوطة النهايات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدي الى الاتلاف ولو تتبعنا معظم ما خاض فيه الصحابة من المسائل علمنا انهم كانوا يعترفون ويجمعون ثم الغرض من الفرق ليس مقابلة علة الاصل بعلة الفرع بل الغرض بيان مناقضة الجمع وابطال فقهه والحاقه بالطرد وذلك لان الجمع يستطيع بفرع واصل ومعنى رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق معنى يشمل ذكر اصل وفرع ومعنى يفترقان في المعنى فكان وقوعه على نقيض غرض الجمع ونظيره فقه يشعر بمفارقة الفرع الاصل على مناقضة الجمع واذا كان كذلك يكون هذا اعتراضا صحيحا وذهب المحققون من اصحابنا الى انه اعتراض فاسد لا يستطاع به العلة لوجوه منها ما ذكر الشيخ احدها ان السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار الى ان يبين له الحجة التي هي موضع الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى لعله نصب مدعيا وهو ليس بالانكار فيجاوز حده وذلك لا يجوز بخلاف ما اذا عارضه في الفرع لانه ثم ليس سائلا لعلة حيث تم دليل المعلل بل يكون مدعيا ابتداء فاما ما دام في موقف الانكار فلم يسمع له الدعوى والثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معلولا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى بعض الفروع باحدى العلتين دون الاخرى فبيان عدمه في الفرع الوصف الذي يروم به اثبات الفرق لم انه علة لاثبات حكمه في الاصل لا يمنع المعلل من ان يعدي حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعيه انه علة للحكم فلم يثبت له دعوى بل الافضل يمكنه اذ كل سؤال يمكن للمعلل الاغنية على عدم الحكم عند مقابلة العدم بمعنى اذا لم يوجد دليل لعدم وجود الحكم حتى لو علل وقال الحكم معدوم لان علته معدومة لا يصلح وانه لم يعارضه دليل يوجب الحكم على ما مر ذكره في باب المعالم الثانية في بيان فساد التعليل بالنفي فلان لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجة المحققة للحكم كان اولى وقال صدر الاسلام المفاتة بين الفرع والاصل من افسد الاعتراضات لان ذكر معنى في الفرع يفيد خلاف الحكم الذي افاده المعنى الاول

واستدل الى الاصل فحينئذ يصير معارضة ولم يبق فرقا واما ما ذكر ما من شرط صحة العلة خلوها
عن المعارضة فمسلم ولكن المعارضة انما يتحقق في حكمين على التضاد فاما اذا ذكر في علتان
لحكم واحد فليس ذلك بمعارضة وتوهم لا يمنع تعليل المعلل ما لم يبطل كل ما على علته
باطلا اذ لم يكلف المعلل سوى تصحيح علته ببيان التأثير واما التشبيه والتقسيم فليس
بشيء وانما احدثه بعض المتكلمين الذين لا حظ لهم في الفقه وكذا ما ذكروا من اعتناء
السلف بالفرق ليس بصحيح اذ لم ينقل المعارضة على الوجه الذي يخوض فيه عنهم اصلا
ومن تأمل فيما نقل عنهم علم انهم كانوا يطلبون المعاني المؤثرة وما ذكر عبد الرحمن بن عوف
في قصة الاجهاض معنى صحيح والذي اشار اليه علي رضي الله عنه معنى الطف من الاول
لان ما تفعل عمر رضي الله عنه كان جائزا له الاتيان والترك ولم يكن على حد مضبوط في الشرع
وسلمه مطلوب بشرط السلامة كالمشي في الطريق وهذا ليس من الفرق والجمع الذي نحن
فيه بوجه وما ذكروا من ظهور رفقه الى الجرح ليس بصحيح ايضا لان المناقضة هي هذا الموضع
في الممانعة دون المفارقة وقال شمس الائمة رحمه الله ومن الناس من ظن ان المفارقة
مناقضة ولعمري المناقضة في الممانعة حتى يبين المجيب تأثير علته في الفقه حكما باطنا وما
يكون مؤثرا في اثبات الحكم شرعا فهو للحكم الباطنة فالمطالبة به تكون مناقضة واما
الاعراض عنها والاستقبال بالفرق بمكون فهو الممانعة احتمال ان يكون حجة لاثبات الحكم
الحكم فما ليس بحجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة فيتبين ان هذا ليس من المناقضة
في شيء قوله واما القسم الصحيح اي دفع العلل المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان
الممانعة والمعارضة واعلم ان الشيخ رحمه الله في هذا الباب جعل الدفع بالمناقضة وفساد
الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا واعترض عليه بانه ان اراد بفساد القسم الاول فساده
قبل ظهور اثر الوصف وصحته فمسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا
يكون الوصف صحيحا او لا يكون مؤثرا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كما في
العلل الطردية وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره كما يدل عليه عبارة التقويم
حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوته مؤثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان
النقض لا يتصور بعد ثبوت التأثير بدليل مجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر
فاسدة ايضا لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة فلم يصح تقديم المناقضة
مست لان الفرق المذكور غير صحيح واجيب بانه اراد فساده قبل ظهور التأثير لكنه بين
بالتأثير انه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محلا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف
الممانعة فانها طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يبق لها ذلك الطلب
كان باطلا والحاصل هذا الجواب بعيد واه وتمحل كما ترى وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الائمة

العضو

الصحيحة على العلل ... اربعة اولها الممانعة وبعدها بيان فساد الوضع وبعدها المناقضة وبعد
الثلاثة القلب والعكس والخامس وهو الاخير المعارضة ومن جملة الاقسام ثم ...
قال واما الاعتراضات الفاسدة فلا نهاية لها لان كل انسان فاسد الخاطر يعترض بما بدا له فلا
يقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة وهكذا ذكر عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما بينا

باب الممانعة

الممانعة اوقع سؤال على المعلل وهي اساس النظر اي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال
الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي لزوم الحكم الذي رام اثباته
على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار كالذي يسلك المدعى عليه في الخصومات الانكار
ودفع الدعوى عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة فكانت الممانعة اساس المناظرة فلا ينبغي
ان يجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي انه اذا اثبت ما ادعاه المجيب مؤثرا في الحكم فيحتاج وعند ذلك
الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا يشتغل بالقلب ثم بالعكس ثم بالمعارضة فاذا
آل الكلام الى المعارضة سهل الامر على المجيب ثبت ان الاساس هو الممانعة فلا بد من معرفة
وجوهها كذا في شرح التقويم وهي اربعة اوجه الممانعة في نفس الحجة اي يمنع كون
ما تمسك به المجيب علة بان يقول لا اسلم انه ... وجوده في المقيس والمقيس عليه
وذكرت ان الوصف صالح لكونه علة ثم الممانعة في نفس الحجة الوصف بعد ما ثبت
صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم اي يمنع وجوده في المقيس والمقيس عليه فلا ان
يمنع ذلك ليثبته المجيب بالدليل ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي مر ذكرها في باب
شروط القياس ثم الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلا على الحكم وهو الاثر اما
الاول اي صحة الوجه الاول وهو الممانعة في نفس الحجة فان من الناس من يتمسك
بما لا يصلح دليلا ويعتقده حجة مثل قول الشافعي كذا فانه يتمسك بلا دليل لانا قد قلنا يعني
في باب المقالة الثانية ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل وكذا كل من تمسك بالطرد واستصحاب
الحال وتعارض الاشباه ... محتج بلا دليل فلو تركت الممانعة يكون تسليما من الخصم ما لا يكون
حجة اصلا وذلك دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الفقاهة كذا قال شمس
الائمة واما الممانعة في الوصف اي صحة الممانعة في وجود الوصف بعد ما سلم انه صالح
فلان التعليل قد يقع بوصف مختلف فيه اي مختلف في وجوده لا في كونه علة مثل قولنا في
قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في ايداع الصبي اي فيما اذا اودع من الصبي شيئا انه سلط
على الاستهلاك لما مر بيانه فهذا الوصف ممنوع عند الخصم لان الايداع ليس بتسليط
اذ لو كان تسليطا عنده لما بقي النزاع في الحكم ومثل قول الشافعي في ايجاب الكفارة في
الغموس انها معقودة فهذا تعليل بوصف مختلف فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط

اللفظين لايجاب حكم البيع على ما عرف فلا يصح الاحتجاج به على الخصم بل كان له ان يقول لا اسلم انها
معتقودة لان معنى العقد عندي كذا ولم يوجد وذلك كالتعليل بالوصف المختلف فيه اكثر من ان
يحصى مثل قول شافعي المذهب في السلم الحال اسلم في مقدور التسليم فيجوز فيقال له لم قلت
انه مقدور التسليم بل القدرة معدومة لانها تحصل بالاجل ولم يوجد ومثل قوله في شراء ما لم يره
هذا شراء شيء مجهول فلا يجوز فيقال له لا اسلم انه مجهول لان الشراء عندنا واقع على العين
وهي معلومة فلم يكن الوصف الذي ادعاه علة موجودة ومثل قول ابي حنيفة فيمن اشترى عبدا فوجد به عيبا
عند المشتري رضي بالذي وقع العقد بعينه فيقول الخصم لا اسلم لان الرضا كان موجودا
وقوله والمجيب لو منع السائل شرطا منها اي من شروط القياس مما هو شرط بالاجماع
ليقبل منعه بطلان التعليل في محل التنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلل
ذلك ليس بشرط عندي وحينئذ يؤول الكلام الى ان منعه السائل مما هو شرط
لصحة القياس ام لا وذلك يحل المقصود اذ المقصود اثبات حكم المتنازع فيه دون
اثبات شرط القياس ومثل هذا لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام المعلل عن
نفسه وان لزم منه انتقال الكلام الى محل اخر ولفظ ما في قوله ما هو شرط في محل النصب على البدل
من شرطا لا على انه مفعول به مثال قول الشافعي او شافعي المذهب بدليل قوله فيقال له ويحال انا نسلم
هذا الشرط اي وجود هذين الشرطين ههنا لان حكم النص تغير بهذا التعليل فيصير ما هو
رخصة بنقل الرخصة اسقاطا على ما مر بيانه وكذا جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس
ايضا لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه القياس كان للسائل ان يقول لا اسلم
لان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل جائز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها
جائزة غير واجبة وكالقضاء بشهادة مستور الحال فاذن لا بد من بيان انه واجب العمل
ليتم الالزام على السائل وذلك ببيان الاثر كالكافر تتم الشهادة على المسلم لئن كان
ان هذا مثال يكون شهادة حجة بحيث العمل بها وان كان كفر الاكفر حجة على المسلم وان كان
حجة عند المدعي لا المدعى عليه تاما ثم البينة يريد الايجاب على المسلم كذا ههنا وسبيله
اي سبيل السائل في هذا الكلام اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار وان كان لا يتعرض للدعوى
والتكلم بكلام هو في صورة الدعوى فاذا تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك
اذا كان انكارا معنى لان العبرة للمعاني دون الصور كالمودع اذا ادعى رد الوديعة
وانكره المودع كان القول قول المودع لانه ينكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان
مدعيا للرد صورة وكذا البكر اذا قالت بلغني خبر النكاح فرددت وقال الزوج ما رددت
بل سكتت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لزفر لانها تنكر ثبوت ملك النكاح
عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعي الرد صورة فالوجوه المذكورة من

المانعة

الممانعة انكار صورة ومعنى فكانت صحيحة ولو قال السائل لا الحكم ما تعلق بهذا الوصف
فقط بل به وبقرينه لغيره تكون انكار المعنى وان كان دعوى صورة لان الحكم المتعلق بعلة ذات
وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين فيكون هذا ممانعة صحيحة وذلك كالتعليل في اليمين
المعقودة على امر في المستقبل انها يمين بالله مقصودة فينعقد الحكم بهذا الوصف الى الغموس
فيقول الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف مع قرينه وهي توهم البر فيها فيكون هذا منعا
لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالحجة فاما قول السائل ليس
المعنى في الاصل ما ذكرت وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى
فلا يكون ممانعة بل هو دعوى في موضع النزاع غير مقبول كما بينا

باب المعارضة

قد مر تفسير المعارضة فيما سبق والمراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل
من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي ممانعة في الحكم
مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم
لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة من
السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير
مقبولة منه لانه منتصب حسبه منكرا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك
لان العلم لا يتضح الا بعد الفراغ من الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذكر الدليل كان بانيا
مستدلا لا هادما معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة
كالممانعة وذلك لان العلم التي يتمسك بها المجيب لا يتم حجة ما لم يسلم عن المعارضة فان
المعارضة توجب دفع الحجة بدليل البينات وبدليل ان القرآن ما صار حجة عند
النبلاء الا بعد سلامته عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون
مقبولة ولان المقصود في القياس غلبة الظن واذا تعارض الدليلان يعرف به قوة الظن ويترجح
كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما
ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا صحيحا فان قيل ان السائل وان قصد الاعتراض
ولكنه اتى بدليل مستقل صورة فيكون ممنوعا عن ذلك كما في المفارقة بين الاصل والفرع
قلنا صورة الادلة ما امتنعت عن السائل من حيث انها ادلة وانما امتنعت اذا
كان السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتداء وقد بينا انه معترض بهذه المعارضة
فنسلم الاعتراض انه يسمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض
يستقل بالافادة ويقدح في كلام الخصم كان اولى ثم ذكر الشيخ ههنا انه ليس للسائل
بعد الممانعة الا المعارضة وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان للسائل

مستقل

اذا ثبت للوصف تحاور السايل عن الممانعة الى المعارضة ~~وذكر في نسخة اخرى بدل قوله~~
~~الى الممانعة الى المناقضة اذا ثبت للوصف~~ الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب
ثم الى العكس الكاسر الى المعارضة وهو واضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما ادعاه الخصم مع بقاء
الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي
هي اسوء احوال السايل معارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال تعليل المعلل
ومعارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطال التعليل فان قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة
وبينهما تناف لان المعارضة تستلزم تسليم دليل المعلل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن
بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ايضا ان المناقضة لا ترد
على العلل المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا لا نسلم
ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى
عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف اذا المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه
المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذ الاعتبار في مثل هذا للمتضمن دون
المتضمن وان الدليل بعد ما بان التاثير يحتمل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره
المعلل شبهة بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تمتنع على ما هو مؤثر حقيقة
كما ذكره العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله وتقابله العكس اي يقابل القلب العكس لان
القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السايل
فكان في مقابلته ولهذا لم تكن من هذا الباب اي باب المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في
هذا الكتاب من مرجحات العلل والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع العلل على ما
سياتيك بيانه فلا يكون من هذا الباب في التحقيق لكن القلب لما ذكر في هذا الباب اي باب
~~المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في الكتاب~~ ذكر العكس بمقابلته ايضا لا باعتبار معنى المعارضة

قوله اما القلب فله معنيان في اللغة معنى القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء على خلاف
الهيئة التي كان عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه وبالمعنيين استعمل في باب القياس
ويرجع المعنيان في ما ان معنى واحد ايضا وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان
عليها اما الاول اي المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله بنصب اللام
واسفله مرفوعا اعلاه كقلب الاناء ومثاله اي مثال هذا المعنى اللغوي من الاعتراض على
التعليل جعل المعلول علة والعلة معلولا لان العلة اصل يعتبر في اثبات الحكم حيث يفتقر
ثبوت الحكم اليها ولا تفتقر وجودها الى الحكم لتستقيم عليه دمنا كما هو مذهب العامة او
زمانا كما هو مذهب البعض والحكم تابع يعتبر في الوجود حيث يفتقر وجوده اليها فاذا قلبت
التعليل فقد جعلته منكوسا بجعل الاصل الذي هو اعلى من الفرع تابعا له وجعل الفرع الذي هو دون

الاصل

الاصل اعلى منه وكان هذا اي هذا النوع من القلب معارضة اي من حيث الصورة فيها مناقضة اي
ابطال لتعليل المعلل ولم يذكر القاضي الامام وشمس الائمة وعامة الاصوليين معنى المعارضة في هذا
النوع من القلب لان حقيقة المعارضة وهي ذكر دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل
لم توجد اذ الحكم الثابت بتعليل القالب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل نفيا واثباتا
وانما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم
منه بطلان حكم المرتب عليه فيحتمل من اقسام المعارضة ثم اقام الدليل على معنى المناقضة
فقال ما جعله المعلل علة لما صار حكما في الاصل اي في المقيس عليه بتعليل القالب
واحتمل ذلك اي احتمل ما جعله علة صيرورته حكما فسد الاصل اي خرج من ان يكون مقيسا
عليه للمستدل في الحكم المطلوب فيمتنع قياسه لا التقييس عليه فبطل وانما يصح هذا
النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم
عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض اي بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان
الوصف لا يصير حكما بوجه والمصير الحكم الثابت به علة له اصلا لانه سابق على الحكم
فاذا عللنا في الجص مثلا بانه مكيل جنس فيجري فيه الربوا كالحنطة لا يمكن عليه بان
يقال انما كان الحنطة مكيلا جنسا لانه يجري فيه الربوا لان كونه مكيلا جنسا سابق
عليه مثاله اي مثال هذا النوع من القلب قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من
شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم ماية
فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني الاحرار منهم وتقرير ما اشار اليه ذلك ان البكر من الغسل لما لم
يجلد ماية لم يرجم ثيبهم كالمسلمين يعني الاحرار منهم والبكر والثيب يتناولان الذكر والانثى ومثل
قولهم في فرضية القراءة في جميع الركعات القراءة تكررت فرضا في الاوليين الى الاخيرة
واحترزوا بقولهم فرضا عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا جلد الماية علة
لوجوب الرجم والتكرر في الاوليين علة الوجوب في الباقي فقلنا المسلمون انما يجلد
بكرهم لان ثيبهم يرجم لا انه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة الوجوب في الاصل
وهو جلد الماية حكما فيه وهو رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم بهذا القلب وبطل لبقائه بلا اصل
اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشيء فصلا عن
ان يكون حجة اذ لا استناد له اصلا ذكر في بعض الشروح فكان هذا معارضة ايضا لانه
تعرض للمتنازع فيه من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القالب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد
في حق المسلم الرجم لا ان الجلد علة للرجم فعدم في حق المتنازع فيه وهو الكافر الرجم علة الرجم
لكون الرجم منتفيا لا اسلام فلم يكن معارضة من هذا الوجه ولعمري هو اقرب الى الممانعة
منه الى المعارضة لانه في الحقيقة يمنع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه

وما جعله حكما

مع انه تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا للتعليل بالمعنى الوجودي واعلم بان نحو بين الشيخ الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب بعد منعه الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوصف الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلم البكر لا تحتمل الرجم على الرجم للجلد الا ترى ان في الثانية اذا روي لو كان تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التاثير لتعلق العتق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب بان التاثير لتعليلهم بعد ما ظهر تاثير العلة الاولى وبدون تاثير لا يتقابل به تابه لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب ان القلب الاول انما يجيء في كل طرد جعل الحكم علة والعلة انما يجيء على كل طرد ما لم يظهر التاثير وما ذكر في نسخة لغيره من اصول الفقه والمخلص من القلب ان يذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قابله خصمه فيبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق قوله والمخلص من هذا النوع من القلب وليس المراد انه اذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه انه اذا اراد ان لا يرد عليه هذا القلب فطريقه ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما في العقليات فانه يجوز ان يقال هو حي دمعه ورؤيته وان يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال بحكم على حكم طريق التلازم في الحوادث على ما مر بيانه وانما يصح هذا المخلص اذا ثبت ان الشيئين نظيران اي مثلان متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوامين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر ويثبت الرق لاحدهما كان يثبوته في الاخر وكذا النسب يثبت لهما بثبوته لاحدهما وهذا لان الدليل غير موجب بل هو مظهر فجاز ان يكون كل واحد منهما دليلا على الاخر عينيهما كان هو مدلولا كما في التوأمين فاما العلة فموجبة فلا يجوز ان يكون الشيء ثابتا ومثبتا له لان العلة لابد من ان تكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور ان يسبق كل واحد منهما على الاخر والتوأم اسم الولد اذا كان معه اخر في بطن واحد يقال هما توأمان وقولهم هما توأم خطاء كذا في المغرب وذكر المخلص وهو الاخراج مخرج الاستدلال يتحقق فيما قال علماؤنا في هاتين المسألتين المذكورتين لوجود شرطه وهو المساواة في الحكمين لانهم ذكروا الشافعي فان علماؤنا استدلوا في ان الشروع في النفل ملزم بالنذر وقالوا لما التزم بالنذر يلتزم بالشروع اذا صح الشروع واحترز به عن صوم يوم النحر كالحج فانه يلزم بالشروع

كا

كا يلزم بالنذر وقالوا في ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة للولي ان الصغر يثبت ان يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فسلك علماؤنا في المسألتين كما ذكرنا الكلام مخرج الاستدلال فاشار الشيخ رحمه الله الى بيان المخلص بقوله فقلنا النذر لما وقع لله على سبيل التقرب البر تسبيبا يعني النذر سبب قربة يباشرها العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة النذر الذي هو سبب للقربة وليس بقربة بانه ابتداء الفعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء المباشرة منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود حقيقة بالثبات عليه اي بالتزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة قال شمس الائمة رحمه الله ولا يتمكن قلبه علينا لانا نستدل باحد الحكمين على الاخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المقصود بكل واحد تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضي فيها لازما والرجوع عنها بعد الاداء حرام وابطالها بعد الفضيحة حرام بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث ان المقصود بكل واحد منهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذاك على هذا تارة قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان النذر انما صار سببا لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء به بقوله اوفوا بالعقود فكذا الشارع في عبادة عازم على اتمامها فلزمه الوفاء بابقاء ما ادى بقوله عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم ولا يتصور ابقاء ما ادى الا باتمام سائر الاجزاء اليه فوجب عليه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان ثم ابطال ما ادى فوق ترك الاداء وقد وجب عليه الاداء تحقيقا للوفاء بالعهد فلان يلزمه اتمام ما ادى وابقاؤه عبادة بعد الاداء تحقيقا للوفاء كان احرى واولى وكذلك الولاية اي وكما ان النذر والشروع متساويان في معنى الايجاب الولاية على المال والولاية على النفس متساويان في الثبوت ايضا لان الولاية شرعت اي ثبتت ووجبت للعجز اي لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه اي الى التصرف او الى من يقدر على قضاء حوائجه وهو الولي في ذلك لان الاصل عدم الولاية لحر على حر مثله وثبوت الولاية للشخص على نفسه اذا الاصل ولكن اذا عدم رايه بالصغر والجنون اقيم راي الغير مقام رايه وانتقلت الولاية الى الغير نظرا للمولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية وان كانت ثابتة للولي على المولى عليه ظاهرا ولكنها وجبت على الولي للمولى عليه بمعنى نظرا له الى قضاء حوائجه النفسية والمالية ولهذا لا يتمكن الولي من ردها ولو امتنع عن اقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه يأثم والنفس والمال في السبب والحكم فيه اي في المعنى الذي ثبت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء الا ترى ان الولاية ثبتت حال وجود الراي على السواء وكذا يستويان في حال عدمه واذا ثبت التساوي بينهما يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الاخر ولا فصل المساواة بين النفس والمال عدمه

لان النفس غير مبتذل والمال مبتذل لانا نقول المساواة بين الشيئين غير مشروط من كل الوجوه
لصحة الاستدلال بل المشروط المساواة في المعنى الذي عليه وقد وجد ههنا لان النفس والمال في
الحاجة الى التصرف النافع الذي بني الاستدلال عليها سواء فان قيل لا نسلم المساواة في الحاجة ايضا
لان الحاجة الى التصرف في المال يتحقق في الحال للتثمير كيلا ياكله النفقة لكن الحاجة في النفس
متاخرة الى ما بعد البلوغ فينبغي ان لا تثبت الولاية على النفس عملا بالاصل قلنا الحاجة في
النفس قد تحقق في الحال على تقدير فوات الكفوء في المال قد ارتفع الحاجة فان كان كذلك فكانا
سواء لاجتماع جهة الحاجة الى كل واحد منهما ثم شرع في بيان ان لا مخلص للعلل الذي ذكرنا فقال
فاما الجلد والرجم فليسا سواء في انفسهما لان احدهما نهاية في العقوبة في على النفس والاخر
تاديب محله ظاهر البدن وفي شروطه فان الثيابة صفة الكمال وهي الثيابة بملك النكاح دون
ملك اليمين شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا استويا وكل منهما لا يصح الا
بيان ان يوجد احدهما في الاخر فكيف يستدل بالاخف على الاغلظ وبالابتداء على النهاية
وكذلك القراءة والركوع والسجود ليسوا سواء ولو قيل ليست سواء وليس سواء لكان
احسن ومن عجز عن الافعال لم يصلح الاذكار اصلا يعني لو كان عاجزا عن الافعال دون الاذكار
كالمريض الذي لا يقدر على الايماء لم يجب عليه اداء الصلوة بخلاف الافعال فان من يقدر
عليها دون الاذكار كالاخرس والامي يجب الصلوة عليه لم يسقط منه اي من الشفع الثاني
او من المصلي في الشفع احد وصفيه اي احد وصفي الواجب وهو القراءة فلم يجب بحال اماما
كان او منفردا نفس الاستدلال اي لم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود في جميع
الركعات على وجوب القراءة في الجميع لعدم المساواة قوله واما النوع الثاني منه اي
من القلب فهو من قلب الشيء ظهرا لبطن اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب
وذكر اي القلب الماخوذ من هذا المعنى ان يكون الوصف شاهدا اي حجة عليك فقلبته فجعلته
شاهدا لك فيصير اي ابطال كل واحد منهما اي من الشاهدين اي من التعليلين صاحبه ان من
تضادت اي هذا النوع من القلب والثالث لتانيث الخبر معارضة لانه يوجب خلاف ما
اوجبه تعليل المعلل ومعنى المعارضة في هذا النوع اظهر منه في النوع الاول لوجود حد المعارضة
فيه فيها مناقضة اي ابطال للتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي شهد بثبوته
من وجه فاسناده من وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذي شهد
لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر عليه في عين تلك الحادثة فانه متناقض كلامه
بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لانه اي التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل للاشتباه الا ان يترجح احدهما على الاخر وهذا لا يوجب تناقضا اي ابطالا
للاول الا ان هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف ذكره المعلل

فيه

بل الاستدلال معه

للخصم عن

من قلب الشي اي ماخوذ

اي مزاحم

فيه اي في ذلك الوصف الزائد تقرير للوصف الاول وهذا جواب عما يقال القلب يكون بتعليق
الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة
اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة لمعنى الابطال فقال هذه الزيادة تفسير للوصف
الاول وتقرير له تفسير لا يجعله في حكم شيء اخر وانما قلنا ذلك لان الخصم قال في صوم رمضان
هذا صوم فرض فلم يصح الا بتعيين في هذا الوقت لعدم تعارض غيره من الصيامات مشروعا
معه في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا الصوم المذكور بتفسير ترك الخصم وبينا محل
النزاع فكان بيانا بهذا الصوم ان القضاء ما بعد الشروع وكذا اذا قال في مسح الراس انه ركن
ولم يبين انه اكمال بانثال الفرض في محل الفرض فنحن بينا ذلك فلم يكن تغيرا بل كان قلبا لذلك
الوصف بعينه فيبطل الاول لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان في تعين بعد الشروع
وبهذا القدر لا ينفع المفارقة واعلم ان القلب على هذا التفسير والتقسيم هو المذكور في عامة
كتب اصحابنا ولم يذكر عامة اصحاب الشافعي القسم الاول في كتبهم وفسروا القلب
بانه تعليق نقيض الحكم المذكور على العلة المذكورة في قياس بالرد الى ذلك الاصل بعينه لانه لو رد
الى اصل اخر لعله ذلك الاصل الاخر لم يوجد في هذا الاصل كان الرد اليه اولى لان المستدل لا
يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل اخر لم يوجد فيه كان اصل القياس
الاول نقضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم ثم قسموه على قسمين
احدهما ان يبين المعترض ان ما ذكره المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه والثاني ان يبين ان ما
ذكره دليل على المستدل وان كان دليلا له ايضا والاول قلما يتفق في الشرعيات
في غير النصوص وذلك كما لو استدل من ورث الخال بقوله عليه السلام الخال وارث
من لا وارث له فيعترض عليه بان المراد به نفي توريث الخال بطريق المبالغة كما في قولهم
الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له والثاني على اقسام احدها ان يتعرض
القالب في القلب لتصحيح مذهبه وثانيها ان يتعرض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكما
يلزم منه ابطال مذهب المستدل مثال الاول ما لو قال الحنفي في مسألة الاعتكاف لبث
مخصوص فلا يكون قربة بنفسه بل لا بد من اعتبار عبادة معه في كونه قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي
لبث مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بعرفة فقد تعرض كل واحد منهما لتصحيح
مذهبه الا ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعترض
اشار الى نفي اشتراطه صريحا وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا كقول
الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة الحدث
وقول الحنفية اعني اضا طهارة تراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد
تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحا ومثال الثاني ما لو قال الحنفي في مسألة مسح الراس

واراد بالتعليق اثبات الحكم المذكور ورد الخصم وانما اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه م

عضو من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه اسم الرأس كغيره من اعضاء الوضوء
منقول الآن فهي عضو من اعضاء الوضوء فلا تتقدر بالربع كسائر اعضاء الوضوء فقد تعرض
كل منهما في دليله لابطال مذهب مالك وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان الغا بل في
المسئلة فالمرور الاعادة اتفقا على نفي قول مالك ومثال الثالث ما قال الحنفي في مسئلة
بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول الآن فهو عقد معاوضة
فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمعترض لم يتعرض لابطال مذهب المستدل اذ هو
القول بالصحة صريحا بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان
عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة قلت مثل هذه الاقيسة لكنه غير مناسبة
فضلا من ان يكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبهية فاصحاب ابو حنيفة الشارطون
للتأثير المعرضون عن الطرد والشبه كيف يخطر ببالهم مثل هذه الاقيسة وكيف
يعللون بها والالتفات الى امثالها ليس من دابهم وبحيرتهم لكن المخالفين وضعوها
من عند انفسهم ونسبوها الى اصحابنا واوردوها المسئلة في كتبهم ليصح لهم اقسام القلب
التي ذكروها ثم ذكروا ان القلب على الاوجه التي ذكرنا نوع معارضة لكنها تفارق مطلق
المعارضة باستفادات من نفس دليل المستدل وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة
لوجوب اتحاد العلة فيها وبانها لا يمكن فيها منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل
القالب وفرعه هو اصل المستدل وفرعه بخلاف سائر المعارضات فيما ذكرنا ولهذا
كان القلب اولى بالقبول من مطلق المعارضة لان الاشتراك في الاصل والجامع اقوى
في المناقضة ما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل عن ترجيح اصله وجامعه على
اصل القالب وجامعه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات وزعم بعض الاصوليين
ان القلب مردود لان المعترض لم يتعرض في القلب لنقض حكم المستدل
فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان
غير متنافيين ولم يعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته
بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة
حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب عن الاول انه لم يتعرض
لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما
يعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل كما ذكرنا في الامثلة وعن الثاني ان شرط
القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتهما فلا يمتنع اجتماعهما في
الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة
لاستحالته واذا كان كذلك فيصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما
في

في ذاتهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر القائل
واذا اندفع الاستحالة ترجح القلب وثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع
حكم القالب في الاصل وان يقدح في تأثير العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وان يقول بموجبه اذا
امكنه لان اللازم من ذلك القلب الا نفي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا
لحكمه لان قلب القالب اذا افسد القلب الاول سلم اصل القياس من القلب كذا في عامة
نسخ اصول الفقه ورايت في بعض فوائد هذا الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على
القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم على سبيل التعليل فلا يتوجه الاسئلة لان هذا
القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل
فيرد عليه ما يرد على الاول قوله واما العكس فليس من هذا الباب اي ليس
بمعارضة لان المعارضة للدفع والعكس لتصحيح العلة لكون العكس من المعارضة فكان ينبغي
ان لا يذكر في هذا الباب لكنه اي العكس لما استعمل في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب
للابطال والعكس للتصحيح الحق العكس بالقلب اي بيان العكس ببيان القلب لان ذكر
مقابل الشي بعد ذكره من محسنات الكلام والثاني معارضة فاسدة الا انه لما كان هذا
النوع من العكس معارضة فاسدة كان من هذا الباب لم يستقم نفيه العكس من هذا الباب
على الاطلاق ولا يندفع بان نفيه يصح باعتبار الفساد اذ الفاسدة في حكم العدم فانه
قد ذكر انواع المعارضة في الاصل مع فسادها من هذا الباب لانا نقول المراد من قوله العكس
ليس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب
على ما ذكر في الكتاب لكنه لما شابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم واصله اي
اصل العكس لغة رد الشي على سننه اي رجعه من ورائه على طريقه الاول مثل عكس
المرآة اذا ردت المرآة نور بصر الناظر بنورها حتى انعكس نور البصر فابصر الناظر بانعكاس
نور بصره الى نفسه نفسه كما قيل وجهاي في المرآة قال صدر الاسلام وهذا
قول ثمامة المتكلم وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس
لا يستقيم بل يرى ما يرى بارادة الله تعالى فانه تعالى يحدث صورة الاشياء فيها عند مقابلة
مخصوصة اذا توسط بينهما جسم شفاف كما يحدث الشبع في البدن عند استعداده
وصلاحيته للقبول والدليل على انه ليس بطريق الانعكاس ان صور الاشياء يحدث
فيها عند المقابلة وان لم يكن لبصره نور ينعكس وكذا لو نظر من السطح صورته
في المرآة فيها تكون الى ... خارج المرآة لا يدرك صورته فيها ولو كان بطريق
الانعكاس ينبغي ان لا يبقى الصورة فيها بعد ما صرف طرفه عن المرآة فعرفنا ان القول
بالانعكاس ليس بصحيح الا ان غرض الشيخ منه التمثيل بما وقع عند الناس لكن

فكان معارضة

اتصال الصور في المرآة بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم تقريبا الى الفهم وذكر في بعض
نسخ الاصول ان العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله واصله شدّ رأس
البعير بخطامه الى ذراعه وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو انتفاء الحكم لانتفاء علته
وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر وذلك اي
العكس بالمعنى المذكور مثل قولنا في ان الشروع في النفل ملزم ما يلتزم بالنذر يلتزم
بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني عكسه ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع
كالوضوء فعكست الحكم بقلب الوصف الذي جعلته علة في الطرد هذا اي العكس المذكور
في هذه المسألة وما اشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها في نفسها ما يصلح لترجيح
العلة والعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف ومن حيث انه قوي جاز كون
الوصف علة والثاني ان يرد على خلاف سننه اي يرد الحكم الثاني على خلاف سننه بل يستتر عن سننه
كذا لفظ التقويم وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو من
اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين في اقسام القلب ولم يذكروه في
العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم الى اظهر دوال كان على خلاف سننه
اورده الشيخ في هذا القسم مثل قولهم هذا اي الصوم النفل عبادة لا يمضي في فاسدها
يعني اذا شرع في الحج اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لا المضي
تجب فيه بعد الفساد فتعتبر بالنذر يلتزم بالشروع لما كان كذلك اي لما كان ذلك كما قلنا لان
الصوم عبادة لا يمضي في فاسدها او لما كان صوم النفل على الوصف الذي ذكرنا وجب ان
يستوي فيه اي في الصوم النفل عمل النذر والشروع كما يستوي عملهما في المضي في فاسده
ايضا فوجب ان يثبت استيفاء تمامه كما في الوضوء وهذا اي هذا النوع ضعيف اي فاسد
اي ليس من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلفوا فيه فذهب بعض من صحح
القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور
بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا له فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى
المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر
وهو خلاف دعوى المستدل وذهب آخرون الى انه لا يقبل لوجوه اربعة ذكرت

في الاصل باعتبار انه راجع الى فاسده وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه

في الكتاب احدها ان السائل جاء بحكم لغير ما تعلق بالحكم الاول لان المستدل لم يتعرض
التسوية فيكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك ذهبت المناقضة التي هي
شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل فلا يقبل الا ان الفريق
الاول يقولون ليس بمناقض للحكمين اذ انا شرطنا لصحة القلب لما انتفا
الجمع بينهما بدليل منفصل كان لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء يستلزم انتفاء

مدعى المستدل وبيانه ان الوجه الرابع دفع بهذا السؤال ولذلك اي لانتفاء المناقضة بين الحكمين
لم يكن هذا النوع من باب المعارضة في الحقيقة وان كان معارضة صورة وايراده في هذا الباب
باعتبار الصورة ولهذا كان معارضة فاسدة والثاني ان السائل جاء بحكم مجمل اذ الاستواء
يحتمل المساواة في الالزام والمساواة في السقوط ولا يمكنه البيان الا بكلام مستأنف بان
يثبت التسوية بين الشروع والنذر في الالزام وليس الى السائل ذلك والثالث ان
الحكم الذي ذكره السائل مجمل لما قلنا والحكم الذي ذكره المستدل مفسر والمجمل لا يصلح
معارضا للمفسر لثبوت الاحتمال في المجمل وانتفائه عن المفسر والرابع ان المقصود من
الكلام معناه فان ما لا معنى له من الالفاظ ليس بكلام وان السائل وان عمل بالوصف
المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود منه لغير عملت معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع
والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالزام وهو معنى
قوله ثبوت من وجه سقوط من وجه والمعنيان مختلفان على وجه التضاد اي السابق
واختلاف المعنى في الاصل فكان هذا نظير اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من
حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك
ليس بمقصود قوله واما المعارضة الخالصة اي المعارضة التي خلصت من معنى
المناقضة والابطال فثمانية انواع خمسة منها يتحقق في الفرع وثلاثة في الاصل اثنان
من الخمسة الواقعة في الفرع صحيحان لا شبهة وثلاثة منها فيها شبهة الصحة والثلاثة
التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه وانما اورد الفاسد منها في هذا الباب لبيان جميع
اقسامها واحاطة سائر انواعها اما التي في الفرع اي المعارضات التي في الفرع فاصح
وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم اي بما يخالف حكم المستدل بان يذكر علة لعكس
موجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير فيه في ذكر المحل بعينه فيمتنع
بذلك اي بايراد الضد بمحض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بالعلتين لمدافعة
كل واحد منهما ما يقابلها ويتعذر بين العملين الا ان ترجح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت
احداهما وجب العمل بالراجحة حينئذ قال صدر الاسلام وهذا المعارضة يجري على كل علم يذكرها
العلماء مثاله اي مثال هذا النوع من المعارضة قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال لهم انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهذه معارضة خالصة صحيحة لانها من اثبات حكم يخالف الحكم الاول بعلة اخرى في
ذلك المحل من غير زيادة وتغيير والنوع الثاني قولنا في هذا الموضع ركن في الوضوء فلا يسن
تثليثه بعد الاكمال كالغسل معارضة بتفسير وتغيير للحكم الاول وتقرير له وهي صحيحة ايضا
حتى وجب المصير الى الترجيح فيها كما في المعارضة الاولى ولكنها دون الاولى فان الاولى يصح

في الاصل يبطل القياس لانه اثبت مثل حكم احد المذكورين في الآخر ويشتمل التعدية من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل

بدون الزيادة ومثل لا يصح بدونها كذا ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا وكان ينبغي ان
يكون هذا القسم اقوى من القسم الاول في الدفع ومقدما عليه لانه احد وجهي القلب والقلب
مقدم على المعارضة المحضة عند عامة الاصوليين لتضمنه ابطال علة الخصم ثم ايراد
الشيخ هذا النوع ههنا مشكل لانه في بيان المعارضة المحضة الخالصة وما ذكرنا بعض الشروح
ان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فيصح ايراده ههنا باعتبار معنى المعارضة
ويصح ايراده في القسم الاول ايضا باعتبار معنى المناقضة وما ذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا
ان هذه معارضة فيها معنى العلة فان بالجملة الزيادة تاريا تي على تغيير المعارضة
وان شئت اتي به على وجه العلة لا يدفعان هذا الاشكال لان الشيخ قبل المعارضة الخالصة
وايراد هذا النوع في هذا الموضع لا يحدث الخلوص فيه وكذا ما ابراد القايل اياه على وجه
المعارضة لا يصير معارضة خالصة فلا يستقيم ايراده في المعارضة الخالصة بوجه وذكر
القاضي الامام وشمس الائمة اقسام المعارضة في الفرع والاصل على الوجه المذكور
الكتاب لكنهما ذكرا القلب والعكس في فصل على حدة وذكرا اقسام المعارضة في فصل
اخر ولم يقيدا المعارضة بالخلوص فاستقام ايراد هذا القسم منها في اقسام المعارضة كما استقام
ايراده في اقسام القلب ولكن الشيخ لما انفرد وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم
المعارضة على قسمين خالصة وغيرها واشتبه ايراده في القسمين لاستلزامه كون
هذا النوع معارضة خالصة وغير خالصة والله اعلم وجه التفصي عنه قوله واما
الثالث اي القسم الثالث من اقسام المعارضة الخالصة في الفرع فهو انه ايضا المعارضة
التي فيها نفي لما اثبته المستدل او اثبات لما نفاه لكن بضرب تغيير فيه اخلال
بموضع النزاع مثل قولنا في ان لغير الاب والجد من الاولياء كالاخ والعم ولاية تزويج
الصغيرة عند عدم الاب والجد عندنا خلافا للشافعي لانها اي اليتيمة صغيرة فيثبت عليها
ولاية التزويج كالتي لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها ولاية
الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وهذا تعيين للاول
اي تعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات
ولاية التزويج عليها على الاطلاق لا لتعيين الولي المزوج لها والخصم بهذه المعارضة علل
لنفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فان هذا الوصف لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم يكن
مثل المعارضة دفعا للاول اي لكن يحتمل بهذا الجملة رفع التعليل لنفي ولاية الاخ في التزويج
في الحكم الاول وهو اثبات ولاية الانكاح على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء على الاطلاق
لان ولاية الاخ اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان
الولاية لساير الاقارب ثبت بعد ولاية الاخ مسبقة بهذه المعارضة على ولاية الاخ كان اولى لان

بالاجماع كما منعت ولاية الاخ بعده ولاية ابن العم ولانه
فلما انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي هو اقرب
ولا اصل ان تنتفي ولاية سائر الاقارب التي هي

ولاء الاخ مسقط بهذه المعارضة وولاية من سوى الاخ من الاولياء منتفية عنها بالاخ فيكون
كل الولايات منتفية بهذه المعارضة وولاية من سوى الاخ من الاولياء منتفية عنها بالاخ فيكون
كل الولايات منتفية
في المعارضة بعد ما عنا فيه ما يوجب فسادة باعتبار لزومه صحيحة من وجه
وهو انه لو ثبت ما ادعاه القايل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل من
حيث انه لم يثبت بهذه المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم يتحقق معنى المعارضة
فيها فيكون فاسدا ومن حيث لزم ما ادعاه القايل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل الظاهر
فيها جهة الصحة وعلى ذلك اي على الخرم بهذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا في قولنا كذا الكافر
اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او
بالاعتاق او نحو ذلك ويجبر عليه وعند الشافعي لا يجوز شراؤه فعلل اصحابنا بان العبد المسلم
مال يملك الكافر بيعه فيملك شراءه فيما قياسا على المسلم فعارضهم بان الكافر لما ملك بيعه وهو
المراد بقوله بهذا المعنى وجب ان يستوي ابتداؤه اي ابتداء الملك وقراره كما في المسلم وفي المصحف
وجب ان يستوي حكم الشراء والنقض عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل القرار
ملك الكافر فيه بالاتفاق فوجب ان لا يكون محلا لثبوت الملك فيه ابتداء وفي هذه المعارضة اثبات
ما لم ينفه المستدل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين
البيع والشراء فلا يكون متصلا بموضع النزاع فيكون فاسدا الا ان فيها شبهة الصحة
لانه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا
يصح الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الانفصال
لم يثبت الا بعد التاسي باثبات التسوية بين البقاء وليس الى القايل البناء فترجحت جهة
الفساد في هذه المعارضة فلا يصلح لدفع تعليل المستدل اليه اشير في التقويم وفي
ايراد هذا النوع من المعارضة في اقسام المعارضة الخالصة من السؤال ما في ايراد النوع
الثاني لان جهة صحة المعارضة في هذا النوع يستلزم ابطال تعليل المستدل ايضا فعلى
تقدير كونه معارضة لا يكون خالصة قوله واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول
يعني يأتي القايل بحكم يخالف حكم المستدل لغيره لا يخالف الحكم الاول صورة لكن فيه اي في هذه المعارضة بنفي
بهذه المعارضة من الحكم نفي الحكم الاول من حيث المعنى كما في القسم الثالث والرابع واليه
اشير بلفظ ايضا فان من اثبت لحكم المنافي للمذكور لزم الثاني فيستوجب نفي الولد
يعارض عدم ثبوت النسب للثاني ولا يعارض ثبوت النسب للاول صورة الا
لان الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم ان محل حكم المستدل والقايل يختلف في هذا
النوع وفيما تقدم كان المحل واحدا مثل قول ابي حنيفة اي مثل معارضة قول ابي حنيفة في المرأة
التي نعي اليها زوجها اي اخبرت بموته من نعي الناعي الميت نعيا اذا اخبر بموته ومن نعي

واعتدت المراة فتزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول لان الولد يكون للاول
لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج
بزوج اخر وجاءت بالاولاد في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش فاسد الى الفرع فهذه
معارضة فاسدة في الظاهر لاختلاف الحكم يعني من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي
يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا لانها صارت حجة للمدافعة والمدافعة انما يتحقق
فيما قلنا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل
لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات واحدا لانها
~~صارت حجة للمدافعة والمدافعة انما يتحقق فيما قلنا وههنا الحكم مختلف لان المستدل~~
علل الاثبات وانه نوع لاختلاف المحل فقيل هو اثبات للحكم الاول في محل غير الاول وهو
اوضح لان التعليل وقع لاثبات النسب من الاول والسائل اثبت النسب للثاني
فكان محل الحكم مختلفا ففسدت المعارضة لاختلاف المحل اذ من شرطها اتحاد
المحل ولم يوجد الا ان فيها صحة من وجه وهو ان النسب متى ثبت من عمرو مثلا وهو
الثاني لا يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت
هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في
حق الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه قال الشيخ رحمه الله في شرح
التقويم لان فيها شبهة الصحة لان النسب لو ثبت من الحاضر انتفى من الغايب
لكن الحكم الذي ادعاه المجيب لا ينتفي الا بعد اثبات السائل الحكم الذي ادعاه وليس
اليه اثباته وانما اليه الابطال بالمدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد فيكون معارضة
فاسدة فاحتاج الخصم الى الترجيح ولما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكرنا احتاج
الخصم وهو المجيب الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل بان يقول فراش الزوج الاول
صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد لا حقيقة له فكان الاول احق بالاعتبار
كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد ثم عارضه الخصم وهو السائل
بان الثاني شاهد اي حاضر والماء ماؤه وقد وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش
الفاسد فيكون اولى بالاعتبار من الاول فيشتبه هذا اي بالترجيح من الجانبين فقه
المسئلة وهو ان صحة فراش الاول وقيام ملكه مع غيبته احق بالاعتبار من حضور الثاني
وكونه صاحب الماء مع فساد فراشه وانعدام ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة كذا في بعض
نسخ اصول الفقه وقال شمس الائمة الفراش الصحيح الذي للغائب يوجب استحقاق
النسب للاول والفراش الفاسد مع فراشه المذكوره ليس مثل الصحيح فلا ينسخ
حكم

حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لان الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه او مثله وبعد ما صار النسب مستحقا
لزيد لا يمكن اثباته لعمرو بوجه ما قوله واما المعارضات في الاصل فنوع المعلل عليه المعارض قال
ان تذكر السائل علة اخرى في المقيس عليه لا تتعدى الى الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب
في علته وهي باطلة لما عرفت ان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف
الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في ذنوب قطرة بول
ودم وخمر يحكم بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو تيمما زوال البعض بقي الباقي نجسا
ثم اشار الشيخ الى بيان فساد انواعها منفصلة فقال واما المعارضة في الاصل فثلاثة اي
ثلاثة انواع معارضة بمعنى لا يتعدى اي يذكر السائل علة في الاصل لا تتعدى الى الفرع كما اذا علل
المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فالحرم بيعه به متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن وانها عدمت في الفرع فلا
يثبت فيه الحرمة وذكر ان الطريق في هذا النوع من المعارضة باطل لان التعليل بمعنى لا يتعدى باطل
لعدم حكمه وهو التعدية فانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل عن التعدية
بطل لخلوه عن الفائدة اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة والفرع يثبت الحكم فيه بالعلة
واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به ولفساده لو افادت تعدية يعني لو عارض السائل بمعنى
يفيد تعدية كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه
لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه يعدم تلك العلة في هذا الموضع
وقد مر غير مرة ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة لغيره
فكيف يصلح دليلا عندنا بلا حجة مثال التعدية الى فصل مجمع عليه ما اذا علل المجيب
في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالحنطة
والشعير فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات
والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه وهو الارز
والدخن ونحوهما اذ لا يناقش المجيب السائل فيهما لكن المعارضة في هذا الموضع تقبل
للسائل الا من حيث انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا
ومثال ما يتعدى الى فرع مختلف فيه ما اذا عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان
يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى يتعدى
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل فاقوى الوجوه الثلاثة المعارضة بمعنى
يتعدى الى فرع مجمع عليه واذا ثبت فساد هذا الوجه كان فسادهما سواء اولى بالشرق
ثم في لفظ الكتاب نوع اشتباه فان الصحيحة اللام في قوله ولفساده متعلقة بقوله وذلك
باطل كاللام الاولى والضمير فيه راجع الى المعنى فصار التقدير المعارضة بالمعنى الذي

اذا

لا يتعدى باطلة لكذا ولفساد المعنى الذي لا يتعدى لو افاد تعديه وبهذا الاصل تعليلا لما ذكره
لان ما لا يتعدى لا يفيد تعديته بوجه اذ لو افاد تعديته لم يبق غير متعد وكان يسعى لين يقال بهذا
الترتيب المعارضات في الاصل ثلاثة انواع معارضة بمعنى لا يتعدى ومعارضة بمعنى يتعدى
الى فرع مجمع عليه ومعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه والكل باطل لعدم حكم التعليل
وهو التعدية لان كان المعنى الذي عارض به السائل غير متعد ولفساده لو افاد تعديته
لانه لا يتعلق بموضع النزاع الا ان نظر المشايخ لما كان الى تصحيح المعنى لم يلتفتوا
الى رعاية اللفظ في جميع المواضع ثم لان الشيخ ذكر البطلان فيما اذا كان المعنى غير
متعد ولفظ الفساد فيما اذا كان متعديا لان الفساد في الاول من وجهين عدم صحته
في نفسه لان التعليل بعلة قاصرة غير صحيح وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني
من وجه واحد وهو عدم تعلقه بالمتنازع فيه فلهذا ومن اهل النظر من اصحابنا
من جعل هذه المعارضة اي المعارضة في الاصل بانواعها الثلاثة حسنة كذا في بعض
الفوائد وهذا لا يستقيم في القسم الاول لان احدا من اصحابنا لم يقل بجواز التعليل
بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لا يتعدى فاسدة بلا خلاف بينهم ثم سياق
كلام القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة يشير الى الخلاف في القسم الاخير
وهو المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف فيه فانهما ذكرا فساد القسمين
الاولين واقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قالا وكذلك ما يتعدى الى فرع
مختلف فيه ونشأ الخلاف فيه فقال ومن الناس من زعم ان هذه معارضة حسنة
وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير اليه ايضا فانهم تمسكوا بان العلماء حد
الوصفين لا كلاهما بالاجماع فصارتا متدافعتين اي متنافيتين بالاجماع فيصير
اثبات العلة الاخرى من السائل ابطالا لعلة المجيب من طريق الضرورة فيكون
في هذه المعارضة معنى الممانعة والمناقضة فتصح فهذا الاستدلال منهم انما
يستقيم في القسم الاخير دون الاولين ولا يمكن ذلك للسائل ايضا بعدما ثبت
التدافع بالاتفاق يبطل المعنيان والتعارض فيبقى الاصل بلا معنى
فلا يثبت حكم فيتحقق معنى الممانعة في هذه المعارضة من هذا الوجه واما في القسمين
الاولين فيمكن للمجيب ان يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعا ولا يخص
الاجماع في هذين القسمين على ان العلة احد المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون
المعارضة فاسدة بالاتفاق ولئلا يقال بمعنى الممانعة اصلا وبيان ما ذكرنا ان
السائل اذا عارض في تعليل الحنطة بالكيل والجنس للتعدية الى الجص بان المعنى
في الاصل الطعم دون الكيل والجنس لا يمكن للمجيب ان يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالعلتين

لا امكان   يقول

لا مكان ثبوت الحرمة في التفاحة بالتفاحتين والحفنة بالحفنتين الذي هو موجب علة السائل
بسبب التدافع فاما اذا عارض في هذه الصورة بالطعم بالاقتيات والادخار او عارض
في الحديد بان الاصل الثمنية دون الوزنية فيمكن له ان يجمع بينهما فيقول يجوز ان يكون
الحكم ثابتا بالمعنيين فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فتكون فاسدة بالاتفاق
والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم ينعقد على ان العلة احد الوصفين فضلا عن الاتفاق
واقع على انه لا تنافي بينهما بالجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما بانفراده ولهذا لو نص الشارع
على ذلك جاز وحسن وتعدى الحكم باحدهما الى فروع اخر وانما اجمعوا على فساد احدى
العلتين بمعنى انها لا تصح العلة الاخرى لان اصحابنا واصحاب الشافعي وان اتفقوا
على ان العلة في الحنطة الكيل او الطعم وان الصحيح احدهما دون الاخر لم يقولوا بفساد
احدهما لصحة الاخر ولصحة احدهما لفساد الاخر بل ادعى كل فريق صحة ما ادعاه
علة لمعنى فيه يوجب الصحة وفساد علة صاحبه لمعنى فيها يوجب الفساد واذا
كان كذلك كان اثبات الفساد لاحدى العلتين بثبوت صحة الاخرى باطلا بل لا بد من ذكر
معنى مفسد في نفس الوصف لثبوت الفساد فيه كما لا بد من ذكر معنى مصحح
لثبوت الصحة فيه الا ترى انه لم يظهر فساد احدى العلتين الا بعد ثبوت الاخرى
بالاجماع وكذا عكسه فان قيل لو لم يثبت فساد احدى العلتين عند ثبوت صحة
الاخرى لزم اجتماعهم على الباطل لان الاجماع انعقد على صحة احدهما دون صحتهما
قلنا انما يلزم ذلك لو ثبتت صحتهما قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمل ان يكون
الفاسد من التي يرى صحتها والاخرى هي الصحيحة او نقول الاجماع غير مسلم بدون بيان
المفسد واعلم ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين
وهو مختار الشيخ لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة وعند
بعضهم ان صح السائل في هذه المسائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول الا يلزم مما ذكر
ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف
كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم
انتهاض الدليل عليه وقال دليلك انما كان ينتهض علي لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلية وليس
كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي اقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة
ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وقال
بعضهم المفارقة هي المعارضة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا
ولما كانت هذه المعارضة مفارقة وهي من الاسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل
مع انه قد يقع الفرق بمعنى فقهي صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ايراده على وجه يقبل منه فقال

وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه بذكر على سبيل المناقضة اي يذكره اهل الطرد على سبيل

رد الفرق والاعتذار منهم فاذكرنا انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك منا قبيحة صحيحة

على حد الانكار مستقل بنفسه لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون

ينفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يسعى العبد

بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي لا ينفذ

اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلل اصحابه في هذه المسألة بان الاعتاق

تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي بطل حقه في الرهن بدون رضاه

فيرد كالبيع اي كالرهن عنده والحبس الذي عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن

المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذي هو الاصل

وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ

بعد ما صدر من الاهل في محله فلا بطل حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لان تمام البيع

تبرع يتعدى صحيح في نفسه ولكنه قد صدور ممن ليس له ولاية الزوال وهو الراهن

فلم ينفذ وكذلك في ابداء على وجه الممانعة ليقبل لان تعدية الحكم لتعدية حكم

النص اي الاصل دون تغيير وانا لا اسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية بدون التغيير

في المتنازع فيه وبيانه اي بيان فوات هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع وقف ما يحتمل

الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن

بالاجماع حتى لو رضي المرتهن به صح البيع تم البيع كذا في الاسرار وانت الفرع وهو

الاعتاق تبطل اصلا اما لاحتمال الفسخ والرد اي يلغو من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ

بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان

يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهو تغيير لحكم الاصل لان الابطال في الاصل غير

الانعقاد على وجه التوقف واصلا بصب على التميز او على المصدر على انه مفعول به كما

في البعض وما معنوله وكذا لك اعتبروا باعتاق المريض اي ومثل اعتبار الخصم

بالبيع اعتبارهم اياه باعتاق المريض في لزوم تغيير حكم الاصل فانه لما الزمه ما ذكرنا

من الفساد في اعتباره الاعتاق بالبيع الحقه باعتاق المريض لانه لا يعقد مع انه لا

يقبل الرد والفسخ وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتاق

المريض المديون عبده ولا مال له غيره وهذا لان حق المرتهن في العبد المرهون

اقوى من حق الغرماء في عبد المريض بدليل انه لا يمتنع البيع على المريض لحق الغرماء

ويمتنع على الراهن ثم لم يمنعهم منع نفوذ اعتاق المريض اذا مات في مرضه فحق

المرتهن اولى وفي هذا التعليل تغيير لحكم الاصل لان حكم الاجماع فيه اي في اعتاق المريض

موقوف

توقف العتق لا اداء ما وجب عليه من السعاية انه كالمكاتب ما دام يسعى في بدل رقبته ولزوم الاعتاق

بحيث لا سبيل الى ابطاله ورد العبد الى الرق اصلا وانت عرفت الابطال اصلا اي ابطل الاعتاق

في الفرع من الاصل بحيث لو اجازه المرتهن بعد انه لم ينفذ فكان تغييرا لحكم الاصل في الفرع ولا يمس الاية

في المبسوط وعتق المريض عندنا لا يلغو القيام حق الغرماء ولكنه يخرج الى الحرية بالسعاية لا

محالة فههنا ايضا ينبغي ان لا يلغو لان هناك هو بمنزلة المكاتب ما دام يسعى وههنا يكون

حرا وان لزمته السعاية عند ابي حنيفة والراهن لان العتق في المرض وصية والوصية تتاخر عن الدين

الا ان العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية في قيمته لرد الوصية فاما ههنا فليس لزمنا ان

الواجب عليه بدل رقبته ولا يبطل المبدل ما لم يؤد البدل وههنا السعاية على العبد ليست

في بدل رقبته بل في الدين الذي في ذمة الراهن لان حق المرتهن ذلك فوجوب السعاية عليه

لا يكون مانعا نفوذ عتقه في الحال ولهذا قلنا لو ايسر الراهن يرجع العبد عليه بما ادى

من السعاية وهناك لا يرجع العبد على احد بما سعى فيه من قيمته فاذا ادعى اي العلاقة الاصل وهو البيع

او الاعتاق المريض حكما غير ما قلنا بان نقول حكم البيع البطلان لا التوقف وكذا حكم اعتاق

المريض حكما غير ما قلنا بان نقول حكم البيع البطلان فلا يكون في هذا التعليل تغيير حكم الاصل

لم نسلم ان عندنا حكمه ما ذكرنا فان وافقنا فيه يلزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه بان

قال عندي حكمه البطلان يكون هذا ردا للمختلف الى المختلف وهو فاسد ايضا لانه ليس

بحجة على الخصم قوله ومثل قولهم اي ومثل تعليل اصحاب الشافعي في ايجاب الدية في القتل

العمد بانه قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطاء فان فرق السائل بان العمد

ليس كالخطاء في لزوم المال لان وجوب المال في الخطاء باعتبار تعذر ايجاب المثل

من جنسه لان الخاطي معذور لعدم القصد فيصير الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن

الهدر ومع عدم هذا المعنى في الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فهذا

فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول من السائل فسبيله ان يقول لا اسلم قيام شرط

القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل وتغييره اي بيان عدم قيام شرط القياس لان حكم

الاصل وهو القتل خطاء شرع المال خلفا عن القود عند العجز عن استيفائه وانت

بهذا التعليل جعلت المال مزاحما للقود حيث اثبته بطريق الاصالة كالقود والخلف

قط لا يزاحم الاصل فكان هذا تعليلا اوجب تغيير حكم الاصل فكان باطلا وهو نظير ما مر في

ايجاب الفدية على الحاضر مع الصوم اذا اخرت القضاء الى السنة الثانية فانه جعل

الفدية التي هي خلف عن الصوم مزاحما له في الوجوب حيث اوجبهما جميعا وقد بينا بعض

في اول باب دفع العلل لان المناقضة الحقيقية لا ترد على العلل المطردة لان دليل صحتها

الاطراد وبالمناقضة يبين عدم الاطراد ولكن قد يرد النقض وانما ترد المناقضة على العلل

الطردية لان دليل صحتها الاطراد وبالمناقضة لم يثبت الاطراد ولكن قد يرد النقض صورة على
العلل المؤثرة فيحتاج الى دفعه ببيان انه ليس بنقض وانما يتبين ذلك اي عدم ورود النقض على
العلل المؤثرة حقيقة وان ترى نقضا صورة بطرق اربعة باب
وجوه دفع المناقضة وحاصل ذلك ان حاصل دفع المناقضة والخروج عنها لمن المجيب متى امكنه الجمع
بين ما ذكره علة وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا لان الجمع بين النقيضين غير متصور ومتى
لم يمكنه الجمع ... ممن رجع
عن الاول وبها يتبين الفقه كما سنبينه لان الفقه هو الوقوف على المعنى الخفي فالدفع على طريق الفقه
انما يكون بوجوه الاربعة الا بضرب تامل اما الدفع بالفاظ ظاهرة فلا يكون فقها كما بين الدعوى والشهادة
كما اذا ادعى الفا واقام شاهدين فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة لا تقبل
الشهادة الا ان يوفق فيقول كان له عليه الف وخمسمائة الا انه قبض خمسمائة وكذا اذا
ادعى انه اشترى من فلان هذا العين فشهد شاهدان انه وهب منه لا تقبل الا اذا قال
وهب ثم جحدها فاشتريته منه وبين الشهادات بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة
والمدعي يدعي الاكثر يقبل الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة
وكذا لو شهدا بسرقة بقرة وقال احدهما لونها احمر وقال الاخر لونها اسود يقبل عند ابي حنيفة رحمه الله
لامكان التوفيق بان يشهد كل منهما على ما وقع عنده من لون البقرة كما عرف في موضعه قوله
اما الاول اي الوجه الاول من وجوه الدفع الدفع بالوصف بان يقول انما ذكرته علة ليس بموجود
في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة
اثره اي اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الا محل الوصف علة وهو التاثير موجودا في
صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم
المطلوب بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود
لكنه لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا اذ النقض ان يتخلف الحكم عن الوصف عند عدم المانع
وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من ابى ذلك فلا يتاتى
هذا الدفع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول شمس الائمة بالغرض
المطلوب بالتعليل وهو اوضح ولفظ التقويم ثم بالغرض الذي قصد المعلل التعليل لاجله
واثبت الحكم بتقريره اما الاول فظاهر اي الدفع بالوجه الاول وهو الدفع بالوصف ظاهر
الفقه لان الوصف لكونه علة بعدم الحكم عند عدمه يكون دليل صحته فيصح الدفع به مثاله
قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فيورد عليه الاستنجاء بالاحجار
نقضا فانه مسح ويسن فيه التثليث فان العدد وان لم يكن مسنونا عندنا لكن اذا احتيج
الى التثليث فانه يثلث بالاجماع وكذا الاستنجاء يجوز بلا ماء احوط سنة وان لم يكن العدد
مسنونا

مسنونا عندنا كذا في بعض الشروح فيدفعه بالوصف بان يقول ان الاستنجاء ليس بمسح اي
لا اعتبار للمسح فيه بل المعتبر فيه ازالة النجاسة حتى لو لم يشرع فيه الا الازالة كالحجر والمدر
والماء وبدليل انه لو اصاب ولم يتلطخ به بدنه بان خرج منه ريح لم يكن المسح سنة ولو كان
الاستنجاء مسحا لم يتوقف على تلطخ البدن كمسح الراس والخف وبدليل ان غسله بالماء افضل
لانه ابلغ في الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله بالغسل اذ الغسل في محل المسح مكروه كما في
مسح الراس والخف وكذلك اي ومثل قولنا في المسح قولنا الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من بدن الانسان فكان حدثا كالبول وزاد بعضهم قيد الحصر فقالوا من بدن الانسان الحي
احترازا عن النجس الخارج من الميت فانه لا يوجب اعادة غسله بالماء والحاجة اليه بعد
الموت لم يبين انا على الاطلاق فلا يكون داخلا تحت مطلق لفظ الانسان ثم اورد
عليه ما اذا لم يسل عن راس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثل حدث في
السبيلين بالخلاف ولهذا زاد بعضهم لفظ الكثير فقالوا الخارج الكثير النجس من
غير السبيلين حدث احترازا عنه فيجب دفع هذا النقض بمنع الوصف بان يقال لا
نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من
الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة تعدى محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل
جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلد ساتر لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا
لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا اذا رفع عنه ما كان مستترا
به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل
ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم وينبغي اذا كان ما دون الدرهم ان يجب ثم
يجب ولم يجب بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها وكذا
لو زلت عن ذلك المحل بخرقة او بالمسح على جلد لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال
انه مخرج وليس بخارج الا يرى انه اذا خرج مع البزاق دم والبزاق غالب لا ينتقض
الطهارة لانه لم يخرج بقوة نفسه بل بقوة غيره وهو البزاق وانا لا نسلم انه نجس ايضا على
ما روي عن ابي يوسف ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا قوله واما الدفع بمعنى الوصف
وهو التاثير فانما صح لان الوصف لم يصر حجة بصيغته اي بمجرد صورة اللفظ لما بينا
ان العلل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملاءمته والعمل ما لم يظهر عدالته وانما
صار حجة بمعناه الذي يعقل به اي يعلم ويفهم من الوصف وذلك لان المعنى الذي يعقل
من الوصف ضربان احدهما ما يثبت بظاهر الصيغة ظاهرا اي بمعنى ظاهر لفظه لغة يدل عليه
كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على
الاصابة والثاني بمعناه الثابت به اي بالوصف دلالة وهو التاثير فان الوصف بواسطة

معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو موثر في الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوي يدل
على التخفيف الذي هو المؤثر في اسقاط التكرار ووصف الخروج في مسئلة السبيلين
بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذي هو المؤثر في ايجاب
التطهير على ما ذكرنا فيما سبق بعني في باب تفسير القياس في ما علم الربوا وفي باب
ركن القياس في قوله الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول
دلالة فكان اي المعنى الثاني وهو المؤثر ثابتا بالوصف لغة كالمعنى الاول لانه ثبت بواسطة
المعنى الاول وهذا كشرى القريب يصير اعتاقا بواسطة الملك مضافا الى الشرا
ايضا حتى صار المشتري معتقا فكذا الثابت بواسطة المعنى اللغوي صار مضافا الى
الوصف وصار الوصف به موجبا للحكم في الفرع فصح الدفع به اي بالقسم الثاني كما صح
بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي فان الدفع في القسم الاول وهو الدفع بنفس الوصف
بالمعنى اللغوي فكان اي الدفع بالاثر دفعا بنفس الوصف اي بمنع نفس الوصف
كالقسم الاول وهذا اي الدفع بالتاثير احق وجهي الدفع بالاعتبار وهما الدفع بنفس
الوصف والدفع بالتاثير لان التاثير هو المقصود من الوصف شرعا دون المعنى اللغوي
منه لكن الاول اي الدفع بالمعنى الاول اظهر لان المعنى اللغوي مفهوم كل واحد من اهل
اللسان فبدانا به وذلك اي الدفع بالتاثير يتحقق في هذين المثالين ايضا وهو
ان معنى المسح دليل على المجموع يعني انا نقول التكرار فيه مسنونا وانما لا يلزم الاستيعاب لان
معنى المسح اي تاثيره انه تطهير حكمي غير معقول المعنى يعني ليس المقصود منه حصول التطهير
حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل يزداد به النجاسة التي في المحل وكذا الغسل في موضع المسح
مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الغسل افضل بل هو امر تعبدي مبني على التخفيف والتكرار
فيما شرع وهو الغسل انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا بطل
التكرار الذي شرع لتوكيده وكان مكروها لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الغسل
الا ترى ان المسح يتادى ببعض محله توضيح لكون التطهير غير مقصود منه يعني الفرض يتادى
بمسح بعض الراس وهو الربع او مقدار ثلاث اصابع عندنا وعند الشافعي مقدار ثلاث شعرات
ولو كان التطهير مقصودا لما تادى ببعض المحل كالغسل بخلاف الاستنجاء لان
التطهير مقصود فيه اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل
وكان هو الاصل فيه الا انه اكتفى بالحجر والمدر تخفيفا وفي التكرار توكيده اي توكيد
الازالة المقصودة في الاستنجاء الا ترى توضيح لكون ازالة النجاسة التي هي تطهير فيه
مقصودا يعني لو استعمل الحجر في بعض المحل دون البعض لا يتم الاستنجاء ولو كان نفس
المسح فيه مقصودا لتادى ببعضه كمسح الراس والخف فصار ذلك اي الاستنجاء باعتبار

الاستيعاب

الاستيعاب والقصد الى تطهير المحل نظير الغسل في الاعضاء المغسولة سنة كالمضمضة او فرضا
كغسل الوجه لا نظير المسح ولذلك شرع التكرار فيه وهذا معنى ثابت اي كونه تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى موثر في المنع من التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الاصابة وهي
لا تنبئ عن التطهير الحقيقي وانما يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس
الوصف وعبارة التقويم لان وصف المسح انما صار علة لمنع التثليث لانه قد ظهر اثره
في نفسه من حيث التخفيف في مقابلة الغسل فعلا يعني من حيث انه تتادى ببعض
الاصابع وذاتا من حيث انه اصابة وكذلك قدرا من حيث انه تتادى ببعض المحل وهذا المعنى
معدوم في الاستنجاء قوله وكذلك اي ومثل قولنا في المسح قولنا في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول والتزم ما اذا لم يسل لان ما سال
منه نجس وجب تطهير العضو الخارج من الغسل انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجيس
ذلك الموضع وايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالاجماع كما يجب
بخروج البول فلما ساوى البول في ايجاب الطهارة الحقيقية ساواه في ايجاب
الحكمية بل اولى لانها دون الطهارة الحقيقية واخف منها من حيث انها طهارة وهذا اي الدم
ظهر ولم يسل لم يوجب تنجيس المحل ولم يؤثر في ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل
ذلك الموضع بالاجماع فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فتبين
بدلالة التاثير ان السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف
معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون نقضا وقوله غير
خارج اذا لم يسل وان لم يحتج اليه ذكره لانه في بيان الدفع بالتاثير لا في بيان الدفع بنفس
الوصف لكان يكفيه القول وهذا لم يتعلق به وجوب التطهير الا انه ذكره لنضم الدفع
بالوصف الى الدفع بالتاثير تاكيدا فان قيل ما ذكرتم انه موثر في ايجاب غسل
ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عندكم حتى لو توضا من غير غسل ذلك الموضع جازت
صلوته واذا لم يوثر خروج ما دون الدرهم في ايجاب الطهارة الحقيقية فكيف يوثر في ايجاب
الحكمية قلنا عرفنا من هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالاجماع ان الشرع عفا
عن القليل في السبيلين حيث اكتفى بالاحجار ولم يوجب الغسل فالحقنا غير السبيلين
به في هذا الحكم ايضا وهذا لا يدل على عدم تاثيره في ايجاب الغسل بل القليل موثر في
ايجاب الطهارة الحقيقية والحكمية جميعا كالكثير في الموضعين اعني في الاصل والفرع
الا ان الشرع عفا في القليل عن ايجاب احدى الطهارتين ونفت الاخرى واجبة به على الاصل
عند الخصم الحكم في القليل والكثير سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير وعند
بعض مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى لو لم يغسل المصلي في ثوبه نجاسة دون

قدر الدرهم سقط الصلوة ويغسلها ان لم يخف فوت الوقت ثم يصلي وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل
ما دون الدرهم من النجاسة تفوته الجماعة ولكن لا تفوته الصلوة في الوقت انه يشتغل بغسلها
ويصلي منفردا فعرفنا ان التعليل هو تعدية الحاجات كالكثير **قوله** واما الدفع بالحكم فكدافع
المناقضة بالحكم لان يدفع المعلل ما يرد عليه من النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان
يقول لا اسلم ان الوصف قد وجد ولم يوجد حكمه بل الحكم موجود فيها ايضا تقديرا كما اذا قال
المجيب ان الغصب سبب لملك البدل وهو الضمان فيكون سببا لملك المبدل كالبيع فنقض
بالمدبر فانه يملك بدله ولا يملك عينه فيدفع الحكم بان يقول لا اسلم تخلف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب للملك كالبيع لانه مال مملوك
بدليل انه لو جمع بين مدبر وقن في البيع ردا للمدبر في البيع واخذ حصته من الثمن حتى ينعقد
العقد في القن بحصته ولو لم يكن البيع منعقدا في حق المدبر لما انعقد العقد في القن
لانه يصير بايعا اياه بحصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كما لو جمع بين حر وقن وباعهما
لكنه اي السبب وهو الغصب امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق
المدبر نظرا للمدبر لا لان السبب لم يوجد كالبيع يضاف الى المدبر فينعقد سببا في حقه
لما قلنا وان امتنع حكمه لمانع واذا كان امتناع الحكم لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا
الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا بل يكون طردا وهذا على قول من يجوز تخصيص العلة
فاما عند من انكره فالغصب في المدبر ليس بسبب لملك العين وكان عدم الحكم لعدم
العلة لا للمانع مع وجوده فيكون من باب التخصيص وانما اورد الشيخ هذا القسم
في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اتباعا للقاضي الامام ابي زيد فانه اورده
في التقويم على هذا الوجه ولكنه ليس بصحيح عندي بدليل انه قد ذكر في شرح التقويم
بعد بيان هذا الوجه ان الدفع بهذا الوجه لا يستقيم على قول من يقول بتخصيص العلة وانما الجواب الحق
ان من انكر هذا الوجه من الدفع مثل انكار تخصيص العلة ورايت في نسخة اخرى اظنها من
مصنفات الشيخ في بيان هذا الوجه ان الغصب سبب لافادة ملك المبدل في المواضع
كلها الا ان في فصل المدبر انما لا ينعقد سببا لان في المحل مانعا كما في البيع فانه سبب
لافادة الملك ثم اذا اضيف الى المدبر لا ينعقد سببا لمانع في المحل فكذا ههنا فجعل السبب
عن مصادفة المانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجود مانع **قوله** ومثل
قولنا في الجمل الصائل الحكم اذا صال على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا
وعند الشافعي لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر الصائل
والعبد الصائل ونحن نقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لاحياء
نفسه فيجب الضمان عليه كما لو اتلفه بسبب القصاص وهذا لان اباحة القتل لاحياء المهجة
لا تنافي عصمة المحل لان دفع الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان

وهو الغصب فانه اورد على الدليل نقضا حيث كان غصبا لملك البدل ولم يصر سببا لملك المبدل

كا

كانه الاتلاف لدفع المخمصة وكما في مباشرة محظور الاحرام عند العذر بشرط الضمان وهو
الكفارة ويلزم عليه ما اذا اتلف العادل مال الباغي حال القتال والبغي وما يجري مجراه مثل
اتلاف نفس الباغي واتلاف عبد الغير اذا صال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف
لاحياء المهجة مع عصمة المحل قد سقطت في هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه
احياء لنفسه فيدفع هذا النقض بالحكم بان يقال لا نسلم ان العصمة في هذه الصور سقطت لهذا
المعنى وهو احياء المهجة لكنها سقطت بالبغي في حق الباغي وبالصيال في حق العبد لان العبد
ادمي مكلف وانه في حق الدم والحقن مبقى على اصل الحرية فبطلت حرمته بصياله كما سقطت حرمة
الحر بصياله ولهذا لا حق للمولى بطريق التبع ولهذا كان اقراره بالحدود والقصاص مقبولا اي الاتلاف
مال الباغي وما يجري مجراه طرد اي موافق لما ذكرنا من المعنى لا انتقاض عليه لانه انما يكون نقضا
لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا سقوطها في صور النقض ولم يوجد بل السقوط وجد
بعلة اخرى لا بالاتلاف وكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا في هذه الصور
في اتلاف الجمل الصائل لكنه امتنع وجود معنى اخر يسقط للعصمة ~~موجب سقوطها في صور~~
~~النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف منافيا للعصمة~~
الا ترى ان الاسلام مع كونه موجبا للعصمة لا يمنع حدوث معنى اخر يوجب سقوط معنى العصمة
فهذا اولى لانه ليس بموجب للعصمة كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في مثل
المسئلة والمقتول والصيال بالوثبة والمهجة الدم ويقال المهجة دم القلب خاصة والمراد
منها ههنا الروح يقال خرجت مهجته اذا خرجت روحه ولذلك اي وكما لا يلزم المدبر على
الباغي على المسئلتين المتقدمتين لوجود حكم العلة في صورة النقض لا يلزم دم الاستحاضة
في هذه المسئلة يعني لو قيل انه دم خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة
ما دام الوقت باقيا او ما دامت تصلي الفرض وما شاء من النوافل لا نسلم انه ليس
بحدث بل نقول انه حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للعذر ولهذا يلزمها
الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت مدركا للحدث فان خروج الوقت ليس بحدث
بالاجماع والحكم يجوز ان ينفصل عن السبب زمانا فيتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا
معنى قوله امتنع عمله لمانع وهذا على قول من جوز تخصيص العلة ايضا **قوله** واما
الرابع وهو الدفع بالغرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية
بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وانما يرد نقضا على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد
على الاصل الذي هو مجمع عليه فالجواب الذي للخصم في محل الوفاق هو الجواب لنا في محل النزاع
وذلك مثل تعليلنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج نجس فيكون حدثا كالخارج
من احد السبيلين فيرد عليه دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد

نقضا على الاصل اذ هو خارج نجس من احد السبيلين وليس بحدث والثاني يرد نقضا
على الفرع فانه خارج نجس من بدن الانسان من غير السبيلين وليس بحدث
فدفع بالغرض وهو ان يقال لان المقصود من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج
من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من
احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة اي بسبب
قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء وتسلزم ان يكون فادن والانداء الاسقوط
حكم الحدث في هذه الحالة فلذلك هذا اي فمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين
في انه اذا صار لازما يصير عفوا بقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم
لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك الحكم مبنى لان التسوية التي هي المقصود من التعليل
في جعله عفوا كالاصل لا يكون ذلك نقضا **قوله** وكذا اي وكما يدفع بالغرض هذه المسئلة
يدفع بالغرض مسئلة التامين فان علماءنا قالوا السنة في التامين الاخفاء دون الجهر
خلافا للشافعي لانه ذكر اي دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال النبي عم لموسى وهرون
قد اجيبت دعوتكما ورد ان موسى كان يدعو وهارون كان يؤمن فكان سنته الاخفاء كما
في ساير الادعية اذ الاصل فيها الاخفاء لقوله تع ادعوا ربكم تضرعا وخفية ولقوله
عم خير الدعاء الخفي وخير الرزق ما يكفي او هو ذكر حقيقة لان آمين باسم من
اسماء الله تع كذا في الاسرار وهو قول مجاهد فكان سنته الاخفاء كما في ساير الاذكار لقوله تع
اذكروا ربكم واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول الاية ولقوله عم
للذي رفع صوته بالذكر انكم لن تدعوا اصم ولا غائبا ويلزم عليه الاذان وتكبيرات الامام
في الصلوة فانها اذكار شرعت بالجهر فدفع بالغرض بان يقال غرضنا من هذا التعليل
ان يجعل الذكر مشتبها لشرع المخافتة وان يسوى بين التامين وبين ساير الاذكار في هذا
المعنى وقد حصل ذلك لان صورة النقض الاصل فيها الاخفاء ايضا الا ان تلك الاذكار عني
زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انها اعلام بتتبع الهمزة اي دلالات
على انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة اقول فانها اعلام بكر
الهمزة اي هي اخبار وتنبيه لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن اخر وللناس بدخول الوقت
ولهذا سمي اذانا فذلك المعنى الزائد اوجب في هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو
الجهر لانها لا يصلح اعلاما الا بصفة الجهر فتبين ان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية
بين هذا الذكر وساير الاذكار ان دفع النقض ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم
بان يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء في صور النقض الا انه امتنع لمانع
اقوى وهو ما ذكرنا لان وجود علة لا يمنع علة اخرى توجب الحكم على خلاف الاولى فكان

الاخفا

الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا الوجه المقتدي او المنفرد فقد اساء وكذا لو جهر الامام فوق
حاجة الناس الى العلم فقد اساء لزوال المعنى الموجب للجهر فيما وراء موضع الاعلام
فان **قيل** سلمنا ان الاصل في كل ذكر هو الاخفاء الا انه قد قام في التامين معنى اخر يوجب
الجهر وهو اعلام القوم ايضا فان النبي عم علق تامين القوم بتامينه لما روى ابو وائل
ان النبي عم كان يجهر بالتامين وبما روي عن عطاء انه قال ادركت مائتين من اصحاب
رسول الله عم وكانوا اذا امنوا سمع لنا منهم ضجة في المسجد قلنا قد حصل الاعلام
بيان الموضع حيث قال عم حديث اخر واذا قال الامام ولا الضالين فقولوا امين
فلا حاجة الى الاعلام بالجهر فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الا ترى انه علمهم في هذا
الحديث فان الامام يقولها ولو كان تامينه مسموعا لا ستغني عن هذا الكلام
وقد اختلف الاخبار في فعل النبي عم فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر على ان
ابراهيم النخعي رد حديث وائل وقال اشهد ابو وائل واعاب عبد الله وابو وائل
من الاعراب وما روي عن عطاء معارض بما روي عن عمر وعلي وابن مسعود
رضي الله عنهم بخلافه فان مذهبهم في التامين الاخفاء واكثر ما في الباب ان
يكون بين الصحابة الاختلاف مثل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار
الى الترجيح بما ذكرنا اليه اشير في الاسرار **قوله** وهذا اي الدفع بالغرض معنى
قول مشايخنا لمعنى اهل النظر منهم في باب الدفع ان الفرع لا يفارق
الاصل يعنون انهم لا يعنون بانه لا يفارق حكم اصله ونحن نعني به بالغرض لانه من
وجه الدفع ما قالوا لا دليل فيه سالم عن معارضته في الحكم المطلوب من
التعليل ورد ورود النقض عليه فكان بمنزلة المجمل وقلنا بان التسوية
في الغرض وهو الحكم المطلوب من التعليل مع ورود النقض فكان بمنزلة المفسر
فلهذا اخترنا هذه العبارة قال القاضي الامام رحمه الله وهذه الوجوه الاربعة
من الدفع من الفقه فانه اسم لضرب معنى ينال بالتامل والاستنباط فالدفع
على طريق الفقه بهذه الطريقة يكون بوجوه لا ساس الا بضرب تامل فاما الدفع بالفاظ فلا
فما يقع به الاحتراز عن النقوض بمجرد السماع فلا يكون فقها قال وقد زاد بعض اصحابنا
من اصحاب الطرد في هذه العلل المؤثرة فعللوا لمسح الراس انه مسح بالماء فكان
مسح الخف احترازا عن الاستنجاء بلفظ طاهر وعللوا اللدم السائل انه نجس
خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير في نفسه احترازا عن غير السائل
بلفظ طاهر وعللوا لاعتاق المكاتب المغصوب بالغصب عند اداء
الضمان بانه سبب اوجب ملك البدل فيوجب ملك المبدل لقابل للملك

احترازا عن المدرسة والمصيح عادا والغرض ذكر الوقوع الغيبة عنه عادا دونه قوله واذا قامت المعارضة
ولما فرغ عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان بيان دفع العلل المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت ما لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة
في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيها اي في دفع المعارضة الترجيح
فان استواء احوال المجيب لن يتأتى به التأمل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما
اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق آخر فان لم يمكن
للمجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح المجيب علته فللسائل ان يعارض ترجيحه بترجيح علته
كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان
العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة على ما سنبينه والله اعلم

باب الترجيح

اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح
فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف او التخيير دون الترجيح لقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر ولان الامارات الظنية لا تزيد على البينات والترجيح غير معتبر
في البينات حتى لم يرجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات وذهب الجمهور
الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجماع الصحابة والسلف على
تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوى به على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة
رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر من روى ان الماء من الماء وقدموا ايضا خبر من روت
من ازواجه انه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس عن النبي عليه السلام
من اصبح جنبا فلا صيام له وقوى على خبر ابي بكر رضي الله عنه فلم يحلفه وحلف غيره وقوى
ابو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة بما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر
تعداده ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية
على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن والجواب عن تمسكهم بالآية ان مقتضاها وجوب النظر وليس فيها
ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح ظاهرا اذ الظاهر
هو ما يترجح احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك وعن تعلقهم بمسألة الشهادة
ما سيأتي وليعلم ايضا ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون يتفاوت في القوة ولا
يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب
حصولا واشد استغناء عن التأمل ولهذا قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى
الترجيح

بل المتأخر منهما ناسخ ان عرف التاريخ والا وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وان كان معلوم
ومظنون لا استحالة تقابل الظن مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية ثم بعد ذلك
الكلام في ترجيح الاقيسة على الاوجه التي ذكرها الشيخ في الكتاب قوله في تفسير الترجيح
ومعناه لغة وشريعة يحتمل ان يكون من اللف والنشر المستقيم اي في تفسير الترجيح
لغة ومعناه شريعة ويحتمل ان يكون من اللف والنشر المشوش اي في تفسير الترجيح شريعة ومعناه
لغة اما الاول وهو تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح
اي الوجوه الصحيحة التي يقع بها الترجيح في الاقيسة فاما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام
فيها قال الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات
الرجحان ولهذا قال القاضي الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا
من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفف بعد جعله
او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال ربما صار اي صار الترجيح على هذا التفسير
الذي ذكرنا مساعيا للمماثلة لما كان عبارة عن فضل احد المثلين لا بد من المماثلة وقيام التعارض
ولما كان ذكر الفضل من حيث الوصف لا بد من ان يكون قائما اي بما لا يوصف به تابع اذ الاوصاف
اتباع للذوات ثم يحتمل ان يكون قوله فصار الترجيح الى غيره بيان المعنى الشرعي والاول
بيان المعنى اللغوي ويحتمل ان يكون مما اختص المعنى اللغوي وقوله وكذلك معنى الترجيح شرعا
اشارة الى المعنى الشرعي واصل ذلك اي اصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرنا رجحان الميزان
اي هو ماخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة
على وجه لا تتقوم بها المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في
العادة كالدانق ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدانق في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة
ولا يفرد له الوزن في مقابلتها بل يهدر وجعل كان لم يكن اما الستة والسبعة والواو
بمعنى او اذا ضمت الى احدى العشرتين بعد اذا قوبلت عشرة بعشرة وضمت الى
احدهما ستة او سبعة او نحوهما لا يسمى ذلك ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة
العشرة ولا يهدر فكان تثبت الابتداء الاسم زيادة دراهم على العشرة في احد الجانبين
رجحانا لان المماثلة تتقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تتقوم به عادة
ويجوز ان يكون مراد الشيخ من احد العشرتين حقيقة العشرة ومن الاخرى
الصنم الذي مقابلتها قوله وكذلك معنى الترجيح شرعا اي وكما بينا معنى الترجيح
لغة فهو في الشرع كذلك المعنى ايضا اذ هو في الشرع عبارة عن اظهار زيادة لاحد
الدليلين المتعارضين لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة وهو معنى قول صاحب
الميزان الترجيح ان يكون لاحد الدليلين ~~المتعارضين~~ زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرا

وعبارة بعض الاصوليين انه تقوية احد الطرفين على الاخر ليعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الاخر
وفسره بعضهم بانه عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما
يقوى على معارضه فقوله احد الصالحين احتراز عما لا يكون احدهما او كلاهما صالحين للدلالة
وقوله مع تعارضهما احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما اذ الترجيح انما يكون
مع التعارض لا مع عدمه **قوله** الا ترى انا جوزنا توضيح لما ذكر ان الترجيح في الشرع
كالترجيح في اللغة من حيث انه انما يقع به الترجيح يكون وصفا لا اصلا فانا قد جوزنا فضلا في
الوزن في قضاء الديون بقوله عم للوزان حين اشترى سراويلا بدرهم زن
وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ولم يجعله اي ذلك الفضل هبة حتى يمنع من الجواز لان
الفضل الذي يحصل به الرجحان زيادة تقوم وصفا بالموزون لا مقصود بسببه فان كان ذلك
الفضل اكثر مما يقع به الرجحان كالدرهم على العشرة وكالدينار بما يقع به التعارض من نصف الطسوج
يعني بوزن ضئيل في مقابلة الاخر وان كان بمنزلة التطفيف صار ذلك الفضل هبة حتى كان باطلا
لو لم يكن متميزا كهبة المشاع لانه مما يقوم به المماثلة فانه يكون مقصودا بالوزن فلا بد من ان يجعل
مقصودا في التمليك بسببه وليس ذلك الا الهبة فان قضاء العشرة يكون بمثلها
عشرة بسبب ان الرجحان لا يفوت اصل المماثلة لانه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف
الجودة وما يكون مقصودا بالوزن يفوت به المماثلة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء
قوله ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان الترجيح لغة وشريعة انما يقع بوصف هو تابع لا
بما هو اصل قلنا في ترجيح العلل انه لا يقع بما يصلح علة بانفراده لانه لا يصلح تبعا وانما يقع
الترجيح بوصف لا يصلح علة بانفراده وهو قوة الاثر واعلم ان العلماء اختلفوا في الترجيح
بكثرة الادلة مثل ان يكون في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الاخر حديثان او قياسان
فذهب اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه يصح الترجيح بها لان الدليل الواحد
لا يقاوم الادلة بل واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض ويبقى الدليل الاخر سالما عن المعارضة
فيصح الاحتجاج به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين
وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على الاخر
الا ترى ان العلة المنتزعة من اصول يترجح على المنتزعة من اصل واحد ليقويها بكثرة اصولها
فالعلل المنتزعة من اصول وكلها تدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة من اصل
واحد ليقويها بكثرتها في انفسها وكثرة اصولها ايضا وذهب عامة الاصوليين
الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام
مثله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا يقوم بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره
فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستقل بنفسه فلا يكون تبعا لغيره ولا يحدث

رجح

بانضمامه الى غيره قوة لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض وهذا بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت
في نفسها فيترجح على الاخرى بقوتها فاما العلل فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل
يشهد بصحة علته المنتزعة منه لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن تحصل بكثرة الادلة
فانه لو اجتمع الف قياس وعارض ذلك الالف خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك
الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة لترجحت الاقيسة المتكثرة
المتعاضدة على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد
فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين
لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة وكذا لو اقام ثلاثة لان زيادة شاهد
واحد من جنس ما تقوم به الحجة بطريق الاصالة الا ترى انه يشهد بهلال رمضان وحده وفي
السماء غيم فان بتلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم فلا تقع به الترجيح ولو
اقام احدهما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين لظهور
ما يؤكد معنى الصدق في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وان الترجيح انما يحصل
بما يزداد به قوة لا اصل حجة ويصير وصفا له **قوله** ولهذا اي ولان الترجيح بالوصف لا يقع بما
يصلح دليلا بانفراده قالوا ان رجح القياس لا يترجح بقياس اخر قلنا بل يترجح بقوة الاثر فيما هو
من الركن في القياس ولا القياس بالنص لان النص متى شهد بصحة القياس صارت العبرة
للنص وسقط القياس في اثبات الحكم الذي في المنصوص نفسه على ما مر ان تعليل النص
بعلة التعدي ساقط وان النص فوق القياس وقد بينا ان القياس لا يترجح بقياس اخر
لانه لا يصير تبعا له فالنص اولى والاخر الكتاب بنص اخر يعني اذا وقعت المعارضة بين نصين
لا يترجح احدهما باية اخرى بل يرجح بقوة في النص بان يكون مفسرا او محكما والذي يعارضه دونه
بان كان ظاهرا او نصا على ما مر ذكره في اول الكتاب حتى صار الحديث المشهور اولى من الغريب
اي من الخبر الذي دونه من اخبار الاحاد لان الحجة هي الخبر المنقول عن النبي عم والاشتهار
وصف في ثبوت في النقل الذي به يثبت الخبر عن النبي عم فيصير حجة ويصير وصفا للخبر
الا ترى انا نقول حديث مشهور ومتواتر وشاذ وبهذا اخرج الجواب عما قال كان ينبغي ان يترجح
الخبر بكثرة الرواة حتى لو كان للخبر راو واحد ولمعارضه راويان او رواة يترجح على الاول
او ليس فيه الا شهادة الا كثرة الرواة وقد انكر الشيخ ذلك في باب المعارضة
لان كثرة الرواة اذا لم يبلغ حد التواتر والشهرة لا يحدث وصفا في الخبر يتقوى
به بل بقي خبر الاحاد كما كان فاما اذا بلغ حد التواتر او الشهرة فقد احدث فيه وصفا
يتقوى به حيث صار خبرا مشهورا ومتواترا فيصير بمنزلة الكثرة في الرجحان دون العلو ونقل

الحجة

عن بعض مشايخنا لان احد النصين لما تعارضين وان كان لا يترجح بنص اخر ولكنه يترجح
بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا
له فيصلح مرجحا وذكر شمس الائمة ان اصل الحديث لا يترجح بالقياس وينبغي ان يكون هذا اصح
لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد وان لم يبق حجة مع النص كالشاهد
الثالث لا يصلح مرجحا لاحد البينتين لانه من جنس ما يصلح بنفسه بطريق الاصالة وان لم
يكن حجة في هذا الموضع وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بما هو مثله فيما ذكرنا من الامثلة
لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة اذا جرح رجل رجلا جراحة بعضه جراحة يقصد بها
القتل وجرحه اخر جراحات كذلك ايضا حتى لو حصل من احدهما وجرح الاخر فانه ان كان
خطأ والقصاص ان كان عمدا على الجارح دون الجارحين فمات منها اي من جميع الجراحات
بالزمان ولم يتخلل برؤ منها حتى لو جرحه احدهما واندمل ثم جرحه الاخر او اندمل جرح
احدهما بعدما جرحاه ثم مات قبل اندمال جرح الاخر كان الدية او القصاص على من لم يندمل
جرحه دون الاخر وذكر خطأ انما قيد به لانه لو كان عمدا لا يترجح صاحب الجراحات
على الاخر بل يجب القصاص عليهما ايضا فليس لصاحب الجراحات وان لم يترجح يساوي
صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولا يعتبر عدد الجراحات مع امكان اعتباره
بتقسيم الدية عليه وبيانه انه لو جرح احدهما جراحة واحدة والاخر تسع جراحات فلو قيل
بالترجيح لكان الدية في الخطأ والقصاص في العمد على صاحب التسع دون الاخر ولما سقط الترجيح
كان اعتبار عدد الجراحات ممكنا في الخطأ بتقسيم الدية عليه وايجاب عشرها على صاحب
الجراحة الواحدة وتسعة اعشارها على الاخر ومع ذلك لم يعتبر بل اعتبر عدد الجاني
لا عدد الجنايات وفي العمد بعد سقوط الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجنايات لعدم تجزء
القصاص بوضع المسئلة في الخطاء ليتبين انه بعد سقوط الترجيح المصير الى عدد الجاني
لا الى عدد الجنايات وانما وجب المصير الى عدد الجاني دون عدد الجنايات
لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا
يعتبر العدد في الجراحات ويصير الجراحات الحاصلة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة
الا ترى انه لو انفرد صاحب الجراحات لم يكن عليه الا دية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة
الواحدة كان عليه دية كاملة فعرفنا ان المعتبر عدد الجاني لا عدد الجنايات حتى
يجعل وصفا فلذلك انما ذكر هذا ليعلم ان الترجيح يحصل بالوصف واهدار رجحانه
الاخر لا في اعتبار عدد جناياته مع اعتبار جناية الاخر لان كل جراحة بعض من
جراحات صاحب الجنايات المتعددة يصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة
فلم يصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده ثم جز الاخر
رقبته

رقبته فالقاتل هو الذي جز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه
لا يتوهم بقاؤه حيا بعد فعله بخلاف فعل الاخر قوله وكذلك قلنا اي كما قلنا بمساواة
صاحب الجراحات المتعددة صاحب الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل
صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشائع المبيع في الشفعة والشقص الجزء من الشيء
والنصيب وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى لو كان جواره
من جانبين لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد لتمكنه من قول الشافعي فقوله
وقد وافقنا الشافعي في هذا وصورته دار بين ثلاثة نفر لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث
سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب
الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان ياخذ جميع المبيع بالاتفاق بل كان لكل واحد
منهما استحقاق الشفعة بكمال نصيبه عند الشافعي فينتقص الشقص المبيع بينهما على السوية لا بقدر
ملكهما وان كان الشافع صاحب الثلث قضى به بين الباقيين ارباعا وان كان صاحب السدس يقضى
بين الاخرين اخماسا وعندنا يقضى بالمبيع بين الباقيين انصافا في كل حال وقوله لان كل جزء الى
اخره دليل على المفهوم من هذا التعدد اعلى المنوط وهو المساواة يعني قلنا انهما سواء
في استحقاق الشقص ولا رجحان لصاحب الكثير على صاحب القليل لان كل جزء مما يرهم ان
لو صح شيء من السهم الذي يرهم وصفا لغيره ذلك الشيء وهو باقي السهم فلا يقع به الترجيح
اذ لم يوصف جانب صاحب الكثير الا بكثرة العلة وهي غير صالحة للترجيح وقوله وقد وافقنا
الشافعي على هذا اشارة الى المفهوم ايضا اي وافقنا على عدم الترجيح حيث لم يقل
باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا ولو رجح صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع
وحرمان صاحبه لكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك اي من منافعه وثمراته كالثمر
والولد المتولدين من الاشجار والحيوانات المشتركة فجعلها اي حق الشفعة منقسما على
قدر الملك وكان هذا اي ما ذهب اليه الشافعي غلطا بان جعل حكم العلة وهو استحقاق
الشفعة متولدا من العلة وهي ملك الشفيع ما تشفع به وينقسم على اجزائها وكلاهما
غير مستقيم لان الحكم ثبت بالعلة لا بطريق التولد كما يحدث الولد والثمار منقادا للعلة
وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة
لجزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام
كان نصبا للشرع بالرأي وذلك فاسد لان الشفيع ياخذ المبيع باعتبار ان ملكه
القديم جعله احق من الدخيل من حيث ان المأخوذ صار حقا للملك شرعا اذ لم يصر
المأخوذ من مرافق ملكه فلم يتوزع عليه ولئن كان مرفقا فهو مرفق من حيث انه الاصل
علة ثبوت حق الملك في المبيع لكم ثم الملك ثبت له من الثمن الذي يعطيه فكان من قبيل

حكم العلة لان العلة فلم يوجد فيه زيادة العلة بخلاف الثمرة لانها تتولد من الشجر فيملك الشجر لا
تولدا لا ملك الثمرة والغلة بدل المنفعة فملك المنفعة لا يكون له الا ملك البدل قوله
واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المراة يعني ماتت امراة وتركت ابني عم احدهما زوجها
وصورته ظاهرة ان العصوبة التي في الزوج لا تترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد من
التعصيب والزوجية علة للاستحقاق بانفراده بمنزلة ما لو كانا في شخصين
فيستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب وتصح من اربعة ثلاثة للزوج
وسهم للاخر وقال عامة الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام وصورة المسئلة اخوان
زيد وعمر وكل واحد منهما ابن ... زيد تزوج المراة التي هي ام ابنه عمر فولدت
له ابنا فهذا الابن والابن الذي كان لعمرو ابنا عم فمن عمر هذا المراد انما عم لان زيد احدهما
اخوه لام فلو مات هذا الابن وترك ابني عم هذين الابنين كان للذي هو اخوه لام
السدس بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة وتصح من اثني عشر سهما سبعة اسهم
للاخ وخمسة للاخر وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة وقال ابن مسعود المال
كله لابن العم الذي هو اخ لام وهو احدى الروايتين عن عمر رضي الله عنهم لانه اقرب للميت
عصبتان استويا في قرابة الاب وتفردت احدهما بقرابة الام فيترجح على الاخرى
كالاخوين لاب احدهما لام وهذا لان العلة تترجح بزيادة من جنسها اذا كانت الزيادة لا
تصلح علة بنفسها لو انفردت كما بينا والزيادة ههنا وهي الاخوة لام من جنس
العمومة لانها قرابة كالعمومة ولو انفردت لم تصلح علة للعصبة فيصلح مرجحة لقرابة
العصوبة كما في حق الاخوين لاب احدهما لام بخلاف ابني عم احدهما زوج حيث لم يترجح
احدهما بالزوجية لان الزوجية ليست من جنس القرابة والعلة انما تترجح بالزيادة
من جنسها لا من خلاف جنسها وجه قول العامة انه اجتمع في ابن العم الذي هو اخ سببان
للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما والنصيب احدهما تبعا للاخر كما لو
وجدا في شخصين وهذا لان الترجيح انما يقع بما لا يصلح علة بانفراده فاما ما يصلح علة بانفراده
فلا يقع به الترجيح في باب الجراحات كما تبينا ذات وههنا الاخوة تصلح بانفرادها
علة صالحة للاستحقاق فلا تصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس العمومة وهي
اقرب من العمومة فان استحقاق العم وابن العم بعد استحقاق الاخ فلا تصلح مرجحة
للعمومة بل تعتبر علة بانفرادها كالزوجية في المسئلة الاولى بخلاف الاخوين لاب
احدهما لام حيث يترجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة لام
في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الا ترى ان الاخ لاب وام لو انفرد لم يكن قرابة الام
سببا للاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما استحق بالعصوبة لا غير فاذا

لم

لم يصلح علة والمنزل واحد وهو الاخوة صلحت مرجحة ولا يلزم عليه الاخوان لام احدهما
اب حيث لا يترجح الاخ الذي لاب وام على الاخ الذي لام بل يرث الذي لام بالفرض
والاخر بالعصوبة مع ان المنزل واحد وهو قرابة الاخوة لان هذا مستثنى لمعنيين احدهما
ان قرابة الاب اقوى من قرابة الام فلا تصلح تبعا لقرابة الام بوجه والثاني ان سبب
استحقاق الاخ لام الفرض واستحقاق الاخر العصوبة فلم يكن بينهما مزاحمة لاصل
الحكم فلم يحتج الى الترجيح وما يجري مجراه اي مجرى المذكور وهو العدالة مثل فقه الراوي
وحسن ضبطه واتقانه ومثل التاثير في القياس قوله واما القسم الثاني وهو
الوجوه التي بها يقع الترجيح على وجه الصحة فاربعة احدها الترجيح بقوة الاثر يعني
اذا كان اصل القياس المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر كان راجحا عليه
وسقط المعارض فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا ياتي الترجيح والثاني
بقوة ثباته اي ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف
اصل القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر لحكمه والثالث بكثرة
اصوله اي اصول اصل القياسين او اصول الوصف والرابع الترجيح بالعدم اي عدم الحكم
عند عدمه اي عدم الوصف وهو العكس الذي مر بيانه اما الاول وهو اي صحة الوجه الاول
فلان الاثر معنى الحجة يعني المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما قوي كان اقوى
كان الاحتجاج به اولى لتفضل وصف الحجة اي لزيادة اثره وكان زيادة في الوصف الذي
هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح
عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه وهو اي القياس يترجح بقوة الاثر
مثل الخبر يترجح بقوة الاتصال او ترجح القياس بقوة الاثر مثل ترجح الخبر
فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول عليه السلام ازداد اي الخبر قوة بما يزداد قوة في ذلك
المعنى وهو الاتصال بضبط الراوي الباء متعلقة بيزداد وسلامته اي سلامة الخبر
عن الانقطاع باتصال الاسناد او يترجح القياس على ما مر ذكره في بيان اقسام السنة
قوله وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود جواب عما يقال ان الشهادة
صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر والخبر بالاتصال ثم الشهادة لا
تترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض
وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الاخر فكذا القياسان
بعد ما ظهر التاثير فيهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر فقال وليس كذلك اي كما ذكرنا
من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود لانه اي الفضل او العدالة
على تاويل المذكور ليس بذي حد ليكون معرفة فيرجح البعض بزيادة قوة فيه عند التعارض

الوصف ولا تتنوع اي ليس في ذي انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر لبعضها
عند المقابلة بالبعض بل هي اي العدالة هي التقوى والانزجار عن الافكار وما يعقل
للرخصة فيه والتفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقته متعذر لانه امر باطن
ثم ما كان الذي يظهر انه عدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظهر انه دونه بخلاف تاثير
العقل فانه يعرف الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك لان باب العلة
انما يثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض بحكم العقل بها علم انا لا نسلم
لان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية الثابتة بالحرية والناس كلهم سواء في
اصل الولاية الثابتة باصل الحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر
الصدق باصل العدالة وجب على القاضي القضاء ولا يلتفت الى زيادة قوة في العدالة
من اصل الحاسن واما العباس فصار حجة الا بالتاثير والتفاوت فيه ثابت على ما
بينا مثاله اي مثال الترجيح بقوة الاثر ما قلنا في طول الحرة اي الغنى والقدرة
على تزوج الحرة وفي المغرب الطول الفضل يقال لفلان على فلان طول اي فضل وزيادة
وفي الشعر اذا وصل الطول الى الحرة يبطل نكاح الامة فعزاه الى اثنا قولهم طول
الحرة تمنع منه انه لا يمنع العبد بالاتفاق وقال الشافعي يمنع بعين لم يجز له نكاح
الامة مع طول الحرة المؤمنة او الكتابية لانه يروماوه بنكاح الامة اذ الولد يتبع الام
في الرق والحرية على غنية اي حال كونه مستغنيا عن ارقاق جزئه بقدرته على نكاح
الحرة وذلك اي استرقاق الجزء مع الاستغناء عنه حرام على كل حر لانه كالاهلاك
حكما اذ الرق في الاصل عقوبة الكفر الذي هو موجب القتل ولهذا كان للامام الخيار
في الكافر المغنوم بين القتل والارقاق ولانه استذلال الجزء فكان حراما
الا لضرورة وهي خوف الوقوع في الزنا المشار اليه في قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت
منكم وذلك لان طريق الانتصار ما شرع في الاصل النكاح لا غير وهذه الشهوة
مركبة في الطباع متى اشتهى وهو عاجز لم يؤمن الوقوع في الزنا فابيح له حال
العدم نكاح الامة لدفع الضرورة والضرورة ترتفع باصابة الطول فترتفع الاباحة
كحل الميتة وفي قوله على كل حر احتراز عن العبد فانه لا يحرم عليه ارقاق جزئه بنكاح
الامة مع قدرته على نكاح الحرة لانه رقيق حقيقة فلا يكون في نكاحه الامة ارقاق
جزئه الحر بل كان امتناعا عن تحصيل صفة الحرية للجزء وذلك لا يحرم عليه وهذا
وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارقاق كالاهلاك الحر ولا يلزم عليه ما اذا تزوج
حر على امة حيث يتم نكاح الامة صحيحا مع ان فيه ارقاق الولد وايضاع الحقيقة
لانا اثبتنا التسبب وهو العقد فتمام حقيقة الارقاق في الحرم بلا ضرورة فيكون

اذن البناء على السبب حكم البقاء على رقبته والارقاق ابتداء حرام لانه عقوبة الكفر كالبقاء عليه
فانه يثبت بعد الاسلام والتوبة فلا يلزم ايضا اباحة العزل لان فيه اعدام الولد اصلا لان العزل تضييع
الماء والامتناع من تحصيل الولد فكان دون التسبب لاهلاك الولد الموجود ولا يلزم ايضا ما اذا
كان الزوج مجبوبا او عنينا او كانت الامة المنكوحة عجوزا او عقيما او صغيرة حيث لا يباح النكاح
وان لم يكن فيه ارقاق الولد لان الارقاق امر يحصل بالعلوق من مائه وذلك امر باطن لا يوقف عليه
فاقيم نكاح الامة مقام الارقاق كما اقيم النكاح مقام الوطء والعلوق في اثبات حرمة المصاهرة
وثبوت النسب وقلنا انه اي نكاح الامة مع طول الحرة جائز لان النكاح يملكه العبد باذن المولى
فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا قوي الاثر اي هذا القياس اقوى اثرا من
القياس الاول لان الحرية من صفات الكمال فان الادمي يصير بها اهلا للولايات والمالكية الاشياء
واستحقاق الكرامات الموضوعة للبشر فكان تاثيرها في الاطلاق وفتح باب النكاح الذي هو
من النعم لا في المنع والحجر والرق من اسباب التنصيف للحل فان العبد لا يملك الا نكاح امرأتين
لنقصان حاله بالرق والحر يملك نكاح اربع بشرف الحرية فيجب ان يكون الرق في التنصيف
مثل الحرية الاربع في اشتراط الشهود ووجوب المهر والخلو عن عدة الغير والولي على
اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطا لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق العبد
ايضا لانه لا اثر للرق في اسقاط الشروط وتنصيصها وكيف تجوز ان يتسع الحل الذي
ثبت بطريق الكرامة بالرق الذي هو من اوصاف النقصان ويتضيق بالحرية التي
هي من اوصاف الكمال واسباب الكرامات فيحل للعبد تزوج الامة مع طول الحرة وتزوج
الامة على الامة ويحرم على الحر الحل بشيء منها للحر فهذا عكس المعقول ونقض الاصول وهذا
اي ما بينا ان الحرية من صفات الكمال اي اخره انه ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى
الاصل وازداد قوة ووضوحا بالتامل في احوال البشر فانه ما ثبت بطريق
الكرامة في حق البشر يزداد بزيادة الشرف حتى ان النبي عم لما كان اشرف الناس
ابيح له نكاح تسع نسوة او ما لا يتناهى على ما روت عائشة رضي الله عنها ما قبض
رسول الله عم حتى ابيح له من النساء ما شاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة
الحل فالحر اولى بزيادة الحل من العبد مع نقصان حاله على الحر فاما قول الخصم نسلم ان لا تاثير
للرق في المنع وتاثير الحرية في الاطلاق ولكن يمانع بوادي الى الارقاق فاذا ادى حرم كرامة له كالحشابة
كما حرمت المجوسية على المسلم دون الكافر قلنا نحن لا نسلم انه ارقاق ولئن سلمنا
انه ارقاق فلا نسلم ان الارقاق بهذا الطريق حرام لما بينا فاما ما ذكرت في بيان الاثر وهو
ان الارقاق اهلاك حكما فضعيف لحقيقته اي في نفسه لان ارقاق الجزء دون التضييع لان
بالارقاق تفوت صفة الحرية لا اصل الولد مع انه امر يرجى زواله بالعتق وبالتضييع يفوت اصل الولد

علا وجه لا رحم وجرد. ثم التفضيح بالعزل باذن الحرة ونكاح الصبية والعجوز والعقيم مع انه لا
حقيقة جايز فالارقاق الذي هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز فان قيل في العزل التسابع من كتاب سعد الجرد
لكن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ينبغي ان يباشر شرعا وجه لا يفضي الى الاهلاك قلنا في هذا التزوج
امتناع اتصاف اتحاد صفة الحرية للولد لان الماء ليس بولد بل هو جماد لا يوصف بالرق ولا
بالحرية الا بطريق التبع للاصل فاذا انفصل لم يقبل صفة الرق ولا صفة الحرية وانما يصير
ولدا بعد الاختلاط بمائها فتقبل له حكم العدم لانه بمنزلة احد شطري العلة والحكم لا يضاف لبعض العلة
قبل وجود الباقي واذا اختلط ترجح ماؤها على مائه بحكم الحضانة فيخلق الولد من المائين رقيقا
ابتداء فلم تثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاق الحر وهو معنى العقوبة والاهلاك في ارقاق
الحر ضعيف باحواله اي باحوال الاتفاق فان نكاح الامة جائز لمن تحته حرة او ام ولد ويستغني بها
عن نكاح الامة وارقاق الجزء ~~ضعيف باحواله اي باحوال الاتفاق فان نكاح الامة جائز لمن~~
فانها اذا جاءت بولد يكون حر الاصل وكذا لو كانت تحته امة ثم تزوج حرة فان نكاحها
لا يبطل وقد يستغني عن ارقاق الولد فان الرق صفة الولد فلا تحدث قبل وجوده وانما
يوجد بالوطئ وكان ينبغي ان يحرم الوطئ واذا حرم الوطئ بطل النكاح ومع هذا لم يبطل واذا كان
كذلك لم يكن وصف الارقاق مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فتنتفي العلة
بفوات الاطراد الذي هو شرط صحتها واما عدم جواز نكاح الامة على الحرة فليس باعتبار
حرمة ارقاق الجزء كما ذكر الشافعي بل باعتبار نقصان حالها بالرق كما سنبينه واعلم
ان ما ذكره الشيخ من جواز نكاح الامة لمن يملك سرية مذهبنا فاما عند الخصم فلا يجوز
فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة يحل له وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة
لا يحل له ان ينكح الامة لانه مستغن عن ارقاق ولده بجامعه فعلى هذا لا يصح الاحتجاج على
الخصم لانه احتجاج بالمختلف على المختلف وهو غير جائز والسرية الامة التي اتخذها مولاها
للفراش وحصنها وطلب ولدها فعلية من السر اي الجماع او فعولة من السرور او السيادة قوله
ومن ذلك اي ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحابنا وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ما قلنا في هذه المسئلة
كما لان ما قلنا هو الذي يترجح بقوة الاثر دون قولهم الا ان الشيخ تابع فيه العادة
فان سياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال لما يترجح فيه قولنا بقوة الاثر مكان التعدية
ومن الامثلة التي يترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز
للمسلم يعني اذا فات طول الحرة حتى حل نكاح الامة وانما يجوز نكاح الامة المسلمة
ولا يجوز نكاح الامة الكتابية لان الرق من الموانع بعد انه اثر في تحريم النكاح حتى لم يجز
نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم
يجز للمسلم تزوج كافرة غير فاذا اجتمعا تأيد احدهما بالاخر والحق المجوس بالكفر الحكمي

وهو كفر غير اهل الكتاب كالمجوسية والارتداد في المنع من النكاح ولان جواز نكاح الامة ضروري
لما فيه من ارقاق الجزء على ما بينا والضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة التي هي اطهر من
الكافرة فلا حاجة الى احلال الكافرة كالمضطر الى الطعام اذا وجد الميتة وذبيحة المسلم
وهو غائب لم تحل له الميتة لان الذبيحة اطهر وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير
حالة الضرورة فلما وقعت الغنية بالاطهر لم تحل الاخرى وقلنا نحن لا باس بها اي بنكاح
الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولى عند وجود الطول لانه
الضم الحر الى المرقوق اي لان دين اهل الكتاب دين صح معه نكاح الحرة فيصح نكاح
الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كنكاح واحدة من المسلمين في مقابلة احدى
نكتتي الخصم قوله وهذا اثر ظهرت قوته بان تاثير النكتة الاولى فانه قد بين تاثير النكتة
الثانية في المسئلة المتقدمة وتقريره ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره في التنصيف
فيما يقبله حتى كان طلاق الامة ثنتين وعدتها حيضتين وقسمها على النصف من قسم الحرة
وحد العبد والامة في الزنا والقذف على النصف من حد الحر قوله فيما يقبله احتراز
عن نحو حد السرقة والطلقة الواحدة والحيضة الواحدة ومما يتعلق بالعبادات
فانها لا تقبل التنصيف فلم يؤثر الرق فيها وذلك اي التنصيف يختص بما يقبل العدد
من الاحكام والتجزي لان تنصيف الشيء بدون ان يكون ذا عدد وذا اجزاء لا يتصور
والنكاح الذي يبنى على الحل في جانب الرجل متعدد حيث يجوز له تزوج اربع من النسوة
فظهر التنصيف فيه بالرق فيحل للعبد نكاح امرأتين فاما نكاح المرأة في نفسه فلا يقبل
بالرجال فليس بمتعدد اذ لا تحل المرأة لرجلين بحال ليتنصف بالرق الى رجل واحد
التنصيف من هذا الوجه لكنه اي نكاح المرأة ذو احوال متعددة حال التقدم على الضرة
قد يكون متقدما على نكاح الحرة ولم يصح متاخرا عنه فلو لم يقبل التنصيف في حالة الحل
لا يقبل التنصيف وقد اجتمع فيها معنى الحل والحرمة لان الحل فيها بحالة التقدم اقتضى الحل
والحال بحالة التأخر اقتضى الحرمة فغلب معنى الحرمة احتياطا كالطلاق الثلث والاقراء
لما اوجب الرق تنصيفها والطلقة المتوسطة والقرء المتوسط لم يقبل التنصيف
وقد اجتمع فيها جهتا الثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيها رجحنا جانب الثبوت
احتياطا وتفاصيل نكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة بان سبق وحالة الانضمام
الى الحرة بالمقارنة او التأخر فيكون محللا في احدى الحالتين دون الاخرى فان قيل سلمنا
ان رق الرجل يؤثر في تنصيف الحل الا ان الرق يؤثر في تنقيص مالكيته التي عليها يبتنى الحل
ولكن لا نسلم ان رق المرأة يؤثر في تنقيص حلها لان حلها بناء على المملوكية والرق يزيد مملوكيتها
فكيف يؤثر في تنقيص الحل المبني عليها والدليل عليه ان الرق يتسع عليها باب من الحل زيادة

قبله فانها تحل بملك اليمين والنكاح جميعًا وقبل الاسترقاق لم تكن تحل الا بملك النكاح فاستحال ان
يرد عليها بابًا كان مفتوحا قبله واذا كان ثبت حل صدرنها بالرق لا يجوز ان ينتقص الحل
الثابت فيها بالرق قلنا كما ان الحل حق الرجل كرامة فكذلك حق المراة كرامة لان
النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل ينتصف برقه فكذلك حل الامة قوله
انفتح بسبب رقها باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا لا تطالبه بالوطء
ولا تستحق عليه شيئا فالاستمتاع بها كالاستمتاع بساير الاموال ولما كان كذلك اثر الرق في
فتحه فاما ملك النكاح وحله من المحاسن تقدست كرامة فاثر الرق في المحاسن جميعا ولهذا ينتقص
قسم الامة وعدتها بالاتفاق وطلاقها عندنا واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في تقليل اصل
النكاح لا يتغير حكم التنصيف الباقي وبقي على ما كان فيجوز نكاح الامة المسلمة والكتابية متقدما
على نكاح الحرة لا متاخرا ومقارنا عملا بالتنصيف كما يجوز نكاح الحرة المسلمة والكتابية مطلقا
قوله وصف اي الوصف الذي اعتمدنا عليه وهو ان دين الكتابية دين صح معه نكاح الحرة
فيصح نكاح الامة وصف قوي اثره لما بينا ان الحل الذي هو نصيب المراة من محل النكاح لا يختلف
بدين اهل الكتاب كما في الحرة واصل هذا الحل لا يتغير بالرق فيثبت في الامة المسلمة وكما في الحرة
في اصل العقد وكذلك مدلول ان اثر الرق في التنصيف لا غير ولا انها بملكه العبد من الانكحة
بملكه الحر قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة انه صحيح خلافا للشافعي كالعبد اذ لا نعلم ان
اثر الرق في التنصيف لا في ازالة الحل واثباته وقد كانت الامة من المحللات فبقيت على ما
كانت عليه قبل الرق وضعف اثر وصف الشافعي فانه جعل الرق الذي في المراة من اسباب
التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل وقد جعل اي الشافعي
الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان حاله من الانكحة ما لم يبح للحر
مع شرفه وفضله وهذا اي جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لان الحل
نعمة يستحق بالشرف والفضل والعقل يابى ان يكون الحر الشريف انقص نعمة من
العبد الخسيس ونقض الاصول وهي ان يكون اثر الرق في التنصيف لا غير وان يكون
للحر اوسع حالا من العبد وان يكون العبد ادنى درجة من الحر في استحقاق الكرامة وبه
ثبت تقصيره في الاصول وقوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذا الكفر
يعني كما ان الرق ليس من اسباب التحريم دين الكتابي كذلك الا ترى ان النكاح يصح معه ابتداء
وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية ويبقى النكاح بعدما اسلم زوج الكتابية حتى لو
ابت عن الاسلام لا نفرق بينهما واذا كان كذلك لا يوجب انضمام الرق اليه تغليظا فيه
وتحريما للنكاح لعدم تاثيرها في التحريم ولو كان كفر الكتابية يتغلظ بالرق في حكم النكاح
لكان كذلك في ملك اليمين ايضا كالمجوسية واثرها مختلف يعني ان سلمنا ان الرق والكفر
من

من الموانع لا يمكن الجمع بينها ايضا لان النص بمنزلة علة ذات وصفين لان منع الرق النكاح باعتبار
نقصان الحال ومنع الكفر اياه باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريقة غير طريقة
منع الرق فلا يمكن ان يجعل الكل علة واحدة وبدون الاتحاد لا يستقيم معنى التغليظ فكان اجتماعهما
بمنزلة اجتماع علتين في شخص واحد فلم يتقو احدهما بالاخر كابن عم احدهما زوج او اخ لام قال
القاضي الامام في الاسرار اما اعتبار الخبث ففاسد لان الخبث بالكفر من طريق الشرع
وبالرق لا يزداد خبث الكفر فالرقيق ربما يكون اتقى وانقى من الحر فيكون اطهر شرعا
انما سقوط منزلته عند الناس وما له اثر في تحريم الحل قوله وعند الشافعي الحر
عن النكتة الثانية يعني لا نسلم ان جواز نكاح الامة بطريق الضرورة فكذلك نكاح
الامة في النصف الباقي لها والدليل عليه انه لو تزوج امة ثم تزوج حرة لا يبطل نكاح الصحيح
الامة ولو كان جواز الامة ضرورة لما بقي بعد ما زالت الضرورة بنكاح الحرة كما لو قدر
المتيمم على الماء في خلال الصلوة او قدر المضطر على الطعام الحلال في خلال اكل الميتة
ولا نقول القدرة على الاصل ابطال حكم البدل بعد حصول المقصود وههنا لما جاز
العقد وتم فقد حصل المقصود لانا نقول نحن لا نسلم حصول المقصود فان النكاح
عقد عمر وحصول المقصود عنه بانقضاء العمر بفعل الاعضاء ولا يتم المقصود لكنه
في حكم الاستحباب يعني انه في حكم الجواز ليس بضروري ولكنه في حكم الاستحباب
ضروري مثل نكاح الحرة الكتابية حتى لا يستحب له نكاح الامة مع طول الحرة كما لا
يستحب له نكاح الحرة الكتابية حتى السعة مع وجود المؤمنة لما قلنا من سقوط
حرية الارقاق هذا التعليل لكونه غير ضروري يعني لا نسلم انه ضروري لان كونه ضروريا
مبني على ثبوت حرية الارقاق وقد بينا ان حرية الارقاق ساقطة فانتفى كونه
ضروريا لانتفاء دليله قوله ومثاله ايضا اي مثال اخر للترجيح بقوة الاثر
ترجيح دليلنا في هذه المسئلة اذا اسلم احد الزوجين في دار الاسلام ولا يمكن
ابقاء النكاح بينهما بان اسلمت المراة وبقي الزوج كافرا او اسلم الزوج والمراة
وثنية او مجوسية لا تقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام
على الاخر فان اسلم بقي النكاح وان ابى فرق القاضي بينهما سواء كان بعد الدخول
او قبله واذا ارتد احد الزوجين والعياذ بالله وقعت الفرقة بنفس الردة
قبل الدخول او بعده وقال الشافعي ان لم تكن المراة مدخولا بها وقعت الفرقة
الحال في الفصلين اعني في الاسلام والردة وان كانت مدخولا بها تتوقف
الفرقة على انقضاء العدة في الفصلين ايضا فتبين بهذا ان المراد من قوله من اسباب
الفرقة اي الحرمة لان الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة ان كانت

المرأة من أهل وجوب العدة بأن كانت مدخولاً بها وإن لم يكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الإسلام
وحصول الاختلاف والمراد بالعدة انقضاء ثلاثة أطهار على ما عرف من أصلهم وأصح ذلك
بأن إباءه قرينة وجعلت سببًا طارئًا غير مناف للنكاح بحكمه موجبة حرمة الاستمتاع فوجب أن
يتفاوت فيه غير المدخول بها وتتأجل إلى انقضاء العدة في المدخول بها كما في الفرقة بطلاق وإنما قلنا
طارئ لأنها تجب لاختلاف الدينين وإنه طارئ وإنما قلنا إنه غير مناف حكمًا بدليل أن النكاح
باق مع الاختلاف إلى العرض والإباء عندكم وإلى انقضاء العدة عندي وكذا إذا ارتدا معًا جميعًا
على أصلكم وما نافى حكمًا لا يتغير بعد الثبات كملك اليمين وحرمة الرضاع والمصاهرة وهذا
معنى مؤثر لأنه لما لم يكن لهذا الاختلاف أثر في إيجاب الفرقة بدليل أنه يمنع ابتداء النكاح صحت
إضافة الفرقة إليه وقلنا نحن إن الإسلام ليس من أسباب الفرقة لأنه من أسباب العصمة
أي عصمة الحقوق وتأكيد الأملاك بقوله عليه السلام فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فلا
يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال والدليل عليه أن قرار النكاح يتوقف على إسلام الآخر حتى لو
أسلم بقيا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز أن يتوقف قرار النكاح على وجوده فثبت أنه لا أثر
للإسلام في إيجاب الفرقة وبقاء الآخر على ما كان من الكفر ليس من أسباب التفريق أيضًا بالإجماع
فإن كفره كان موجودًا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز أن يكون سببًا للفرقة لأن ما لم
يكن قاطعًا لا يوجب قطعًا ضرورة فإن قيل إنما لا يكون الكفر منافيًا لأنه لم يكن يثبت معه كفر الآخر
لتأكد الاتفاق فأما مع إسلامه فلا نسلم أنه ليس بسبب لأنه قد حدث أمر مؤثر وهو
اختلاف الدينين ألا ترى أن الكفر لما لم يكن مانعًا ابتداء العقد ومحرمًا للوطء مع كفر الآخر لأن
هو مانع ومحرم قلنا صيرورته مانعًا ومحرمًا بتبدل الحال لا يدل على صيرورته قاطعًا
فإن كثيرًا من الأشياء يمنع ولا يقطع والنزاع وقع في القطع فصار نظير القطع كما في الحالة
تتبدل ألا ترى أن قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء وإلا
عن نكاح الأمة بنكاح الحرة يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء إذا تزوج الحرة بعد الأمة
وإذا لم يصلح الإسلام سببًا للفرقة ولا الكفر الباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشئ منهما لأنه
ليس لكل واحد منهما أثر في الفرقة فإذا اجتمعا تكرر كذلك أيضًا ولو جعل الاختلاف سببًا
وجب إضافة الحكم إلى الإسلام الذي هو الوصف الأخير منهما لأن الكفر سابق عليه
وكذا الاختلاف وجد به وقد بينا أنه لا يصلح سببًا وإذا ظهر أن واحدًا من هذه الأشياء
لا يصلح سببًا لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر الظلم لأن ما هو المقصود بالنكاح
وهو الاستمتاع فات شرعًا فيجب إثبات الحكم مضافًا إلى سبب جديد وهو فوات
أغراض النكاح من حل الوطء والمس والتقبيل مضافًا إلى امتناع الآخر عن أداء الإسلام
يعني فوات هذه الأغراض يتحقق بامتناع الآخر عن أداء الإسلام لا بإسلام الأول لأنه لو

أسلم

أسلم الثاني بقي النكاح بأغراضه بالإجماع فوجب إضافة استحقاق الفرقة إلى الامتناع الحادث
لا إلى الإسلام العاصم وكذا الباقي حقًا لله الذي أسلم متعلق بقوله فوجب إثبات الحكم أي وجب
إثبات استحقاق الفرقة رعاية لحق المسلم فإن المسلم إن كان هو الزوج وجب عليه إدرار النفقة
من غير أن يكون له فائدة الاستمتاع وإن كانت المرأة صارت كالمعلقة بفوات أغراض
النكاح مع بقائه والتعليق ظلم وتفويت للإمساك بالمعروف وإذا كان كذلك صار مفوضًا
إلى القاضي لأنها فرقة لإزالة الظلم والقاضي نصب لإزالة الظلم والقاضي نصب لإزالة الظالم عن
الناس وهو أي فوات الأغراض سبب للفرقة تام من الأثر فإن الأسباب مراعاة لأحكامها فإذا خلت
عنها وجب القول بإلغائها كما في الصور المذكورة فإن وقوع الفرقة فيها بسبب بناء على فوات
أغراض النكاح لا محالة على من كان فوات الإمساك بالمعروف من جهته أما في الجب والعنة فظاهر
وأما في اللعان فلأن الاستمتاع لما حرم بالتلاعن وفات غرض النكاح بسبب فعل الزوج
وهو الرمي بقيت المرأة معلقة مظلومة لاتصال الرمي بها ووجب دفع الظلم عنها بالتفريق وكذا
في الإيلاء فإن الزوج ظلمها بمنع حقها في المدة فجوزي بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة على أصل
[illegible] فمن صار الزوج ظالمًا بعد مضي المدة بمنع حقها فوجب التفريق إذا أصر على الظلم و[illegible]
يلزم على ما ذكرنا الحرمة بسبب الإحرام والعدة والحيض والنفاس لأن هذه حرمات لا تدوم
بل هي بعرض الزوال فلا يؤدي إلى تفويت أغراض النكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف ما نحن فيه
قوله فأما الردة فمنافية لأنها من أسباب زوال العصمة يعني هي موجبة للفرقة على سبيل
المنافاة لأنها موضوعة للفرقة ثبتت الحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا
قضاء قاض كما في طروء الرضاع وحرمة المصاهرة وذلك لأنا وجدنا الردة قد أبطلت
النكاح بالإجماع ولا يخلو من أن يكون مبطله وضعًا أو بطريق المنافاة ولا وجه إلى الأول لأن
المبطل للشيء وضعًا لا يتصور وجوده غير مبطل له لأنه وضع لإبطاله فإذا لم يبطل لا يكون
موجودًا كالعتق لما وضع لإبطال الملك وإزالة الرق لم يكن عتقًا عند عدم الإبطال والإزالة
وقد وجدنا الردة متحققة غير مبطلة للنكاح فيما إذا ارتدا معًا ولم يكن [illegible] علمنا أنها
لم توضع لإبطال ملك النكاح ولأن الموضوع لإبطال أمر شرعي يكون مشروعًا كالطلاق لا محالة
والردة ليست بمشروعة بوجه ولما ثبت أنها ليست بموضوعة لإبطال ملك النكاح
وقد أبطلت النكاح علمنا أنها إنما أبطلته بطريق المنافاة كالرضاع والمصاهرة فإنهما ليسا
بموضوعين لإبطال النكاح لتحققهما في غير ملك النكاح ولكنهما منافيان للنكاح على معنى
أنهما سببا الجزئية والبعضية والحرمة المبنية على الجزئية منافية للنكاح فكذلك الردة
تبدل الدين وذلك يوجب إبطال عصمة الشخص وعصمة أملاكه فيوجب بطلان
عصمة ملك النكاح بوجه وإذا كان كذلك وجب أن يستحق الفرقة على كل حال لأن المنافي

[illegible]

لا يتقى مع ما ينافيه وذكر شمس الائمة اي كون الردة من اسباب زوال العصمة التي علي ما بها النكاح
امر ظاهر لا خفاء فيه اذ الردة تؤثر في ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع ويلزم اذا ازل
معا يعني الاتفاق لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادهما بالطريق
الاولى لازدياد المنافي كما لو اجتمع الرضاع والنسب او المصاهرة لانا نقول كان القياس
ان يكون ارتدادهما مبطلا ايضا للمنافاة كما قال زفر رحمه الله الا انا تركناه باجماع الصحابة
رضي الله عنهم فان العرب ارتدوا في عهد ابي بكر رضي الله عنه فلما اسلموا لم يامرهم بتجديد الانكحة
ولم ينكر عليه احد من الصحابة فحل محل الاجماع وهذا لان الاصل في كل شيئين ظهرا ولم يعرف التاريخ
بينهما ان يجعلا كانهما وقعا معا كما في الغرقى والحرقى وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف
التاريخ ان المرأة ارتدت اولا ام الرجل فجعل كانه وقع معا فصار اجماعا في هذا الوجه ولان
حالة الاتفاق دون حالة الاختلاف يعني لو لم يكن الاجماع منعقدا لا نسلم منافاة ارتدادهما معا
للنكاح على منافاة ارتداد احدهما لان حالة اتفاقهما على الارتداد في اقتضاء الحرمة دون حالة
اختلافهما فيه لان في حال الاختلاف ليس الكافر منهما بمعصوم في حق المسلم فالانقطاع
العصمة منهما يبطل النكاح وهذا المعنى في حال الاتفاق معدوم فلم يصح التعدية اي تعدية حكم
الاختلاف اليها اي الى الاتفاق في تضاد حكميهما اي مع تضاد حكمي الاتفاق والاختلاف فان
الاتفاق يقتضي الحل وبقاء النكاح والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة وضعف اثر قوله
يعني ضعف اثر قياس الشافعي واعتبار ارتداد احدهما بارتدادهما جميعا في عدم منافاة
النكاح وقوله لانا وجدنا دليل على قوله فلم يصح التعدية اليه وقوله وضعف
اثر قوله لان الردة كلام معنى لا يمكن اعتبار ارتدادهما بارتداد احدهما في اثبات المنافاة فيه
ولا ارتداد احدهما بارتدادهما في نفي المنافاة عنه لانا وجدنا الاختلاف في الدين تاثيرا في الحرمة
فانه يمنع ابتداء النكاح بالاختلاف ويقطعه ايضا عندنا كما بينا والاتفاق الذي ليس باثر في
الحل حتى جاز نكاح مجوسيين ولو اسلم احدهما لم يحل بقيت لان الاتفاق ليس مثل الاختلاف
فلا يمكن الحاق احدهما بالاخر ولا يلزم من منافاة احدهما منافاة الاخر ولا من عدم منافاة احدهما
عدم منافاة الاخر وذكر شمس الائمة رحمه الله ولا يجوز ان يجعل امتناع صحة النكاح بينهما
ابتداء بعد الردة علة للمنع من بقاء النكاح لانا بينا ان اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء
وهذا لان البقاء لا يستدعي دليلا مبقيا وانما يستدعي القابل في الابتداء وبعد ردتهما يتوهم
منهما الرجوع الى الاسلام وبه يظهر فائدة البقاء فاما الثبوت ابتداء فيستدعي المحل في
الحال وذلك معدوم بعد الردة وعند ردة احدهما لا يظهر في الابتداء فائدة مع ما فيها عليه
من الاختلاف ومثاله ايضا قولنا في ان الردة غير منافية في الضعف قولهم
في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن فيه التكرار كالغسل هذا الوصف ضعيف الركن

ضعيف

ضعيف الاثر لان الركنية لا تؤثر في التكرار بدليل عدم تاثيرها فيه في غير هذا الموضع بل ما يؤثر في
الوصول لاغير ولا يختص اي لا يختص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مسنون
في المضمضة والاستنشاق وهما ليسا بركنين بعد ابهما ليسا بمثل زمين فان الركن قد يوجد بدون
التكرار كما في اركان الصلاة والحج وغيرهما والتكرار قد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة وتعليلنا
بانه مسح فلا يسن فيه التكرار تعليل بوصف قوي الاثر فان لاثر المسح في التخفيف بين ثابت
فيه اذا اكتفي بالمسح مع امكان الغسل ما كان الا للتخفيف وتادى الفرض ببعض المحل
مع امكان الاستيعاب للتخفيف ايضا وكذا سقوط التكرار في مسح الخف والجبيرة
والتيمم للتخفيف فعرفنا ان له اثرا في التخفيف فيقوى الضعف فيه وهذا اي الترجيح بقوة
الاثر في مسائل اصحابنا اكثر من ان يحصى قوله واما الثاني اي صحة الوجه الثاني من الترجيح
وهو قوة ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته فلان
الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع يعني يعرف اثره
لثبوته بما هو من هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة فيفضل بعضا على الذي
صار حجة وهو رجوع الى هذه الادلة فان وصف المسح كما ظهر اثره في التخفيف كان
زاد ثباته على هذا الحكم ماسر بالنص او الاجماع ايضا كثبوت اصل الاثر فيترجح على ما لم يوجد
فيه هذا النوع وذكر في التحقيق بعد اثبات الاثر يترجح لعدم ثبات وصف الركنية
على التكرار لازم تغير لما ثبت اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه له ومسح الجوارب كله
يعني على قول الجمع وكذلك قولنا اي مثل قولنا في المسح قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط
تعيينه كصوم النفل فانه اولى من قول اصحاب الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم
القضاء لكونه اثبت على حكمه مما ذكروا لان وصف الفرضية لا يوجب الا الامتثال به اي لا يقتضي
الا الاتيان بالمفروض فاما التعيين لحاكم اي التعيين النية فان الحج يجوز بمطلق النية
وبنية النفل على اصله وذلك اي وصف الفرضية وصف خاص في الباب اي في باب الصوم
يعني التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين لو صح انما يصح في باب الصوم دون
سائر المواضع لانه لا يقتضي التعيين في غير هذه الصورة بل التعيين غيرها انما يجب بعارض لا
بوصف الفرضية فاما التعين اي سقوط التعيين فلازم لوصف التعين او المراد من
التعين التعيين بطريق اطلاق اسم السبب وارادة المسبب يعني التعليل بوصف
التعين يسقط اشتراط التعيين لازم اي ثابت في كل عين حتى تعدى اي ثبت في رد
الودائع والمغصوب ورد البيع الفاسد حتى لو رد الوديعة او المغصوب الى
المالك او رد المبيع البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيينه لاجل الوديعة او
الغصب او لرد البيع بل باي طريق وصل يقع عن الجهة المستحقة لتعين المحل ولو ادى

الدين فيشترط التعيين لعدم التعين وعند الايمان بالله تعالى يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان
بالله عز وجل بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع
عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وفي بعض النسخ وعند الايمان بفتح
الهمزة يعني اذا حلف على فعل معين او على الامتناع عن فعل بان حلف ليصومن يوم الخميس
او لا يكلم فلانا اليوم ففعل ذلك الفعل او امتنع عنه لا على قصد البر يقع عن البر للتعين
او معناه اذا وجد الفعل الذي هو شرط الحنث يثبت الحنث على اي وجه وجد
ناسيا او كرها او خطأ للتعيين ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة فانه
يسقط الزكوة لتعين المحل وكاطلاق النية في الحج فانه يتادى به الفرض لتعين حجة الاسلام
بدلالة الحال وكالسيف المحلى بالذهب او الفضة اذا بيع بجنس الحلية ونقد في بعض
السيف في المجلس ثم افترقا صرف المؤدى الى الحلية سواء اطلق وعين او قيل من ثمنها لتعين
ثمن الحلية للصرف قوله وكذلك قولنا يعني وكما ان قولنا فيما تقدم اولى واحق لتقدم
ثبات الوصف المذكور كان قولنا في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف لاجل رعاية شرط ضمان
العدوان لان ضمان العدوان بالنص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
مقدر بالمثل صورة ومعنى او معنى لا صورة وايجاب الزيادة على المثل حرام بالاجماع
والاعيان ليست بمماثلة للمنافع في المالية للتفاوت الفاحش بينهما من حيث ان الاعيان
تبقى وتدوم ولا بقاء للمنافع واذا كان كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة
المالية على المتعدي كما لا يمكن ايجاب الجيد بمقابلة الردي وهو معنى قوله بالاحتراز عن الفضل
اولى من قولهم ان ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر كالاعيان وذلك
لان المنفعة مال كالعين بدليل ان الحمار استأجر دينار الزينة بدلا عنها والناس يتمولونها
والتفاوت الثابت باعتبار العينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين
لان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء عند المقابلة بالدرهم الواحد فينجبر النقصان بتلك
الزيادة فاستويا في القيمة فبقي بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر
كالتفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون ونحوهما فانه اذا اتلف حنطة واتى
بمثلها وهذا معنى قوله واثبات المثل تقريبا يعني ان ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان
فاذا لم يمكن الا بادنى تفاوت يتحمل كما في ايجاب القيمة عن العين عند تعذر ايجاب
المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والحزر وان كان فيه اي في الضمان ايجاب فضل
لانه اي لان ايجاب ذلك الفضل ايجاب على المتعدي او اهدار على المظلوم يعني لما لم يمكن
ايجاب المثل بدون الفضل لم يكن بد من التزام احد محذورين اما ايجاب الفضل على
المتعدي رعاية لجانب المظلوم بجبر حقه او اهدار حق المظلوم بعدم ايجاب الضمان

على

على المتعدي احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول اولى لان الحاق الخسران بالظالم احق
وفيه دفع الظلم وسد باب العدوان او معناه لان ذلك الفضل لو اعتبر فهو فضل
واجب على المتعدي وذلك ليس بمستبعد في حقه لتعديه وان لم يعتبر فهو اهدار
لجهة الفضيلة على المظلوم تحقيقا لايجاب المثل جبرا لحقه وهو جائز ايضا كاهدار
الجودة في باب الربا تحقيقا للمساواة وانه الضمير راجع الى المفهوم اي وان كان
في منع المثلية اما اهدار وصف عما وجب على الظالم وهو العصمة الموجبة للبقاء
في شرعية ايجاب الضمان او اهدار اصل لحاسة ظاهر حق المظلوم على تقدير عدم ايجاب
الضمان وكان الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا لادنى الضررين لدفع اعلاهما
ولو صرفت الضمير الى ايشي مما تقدم من ايجاب الضمان ونحوه لفسد المعنى لان ما
حكمت عليه بانه اهدار وصف غير ما حكمت عليه بانه اهدار اصل وحسن الاهدار مثل
هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه واحدا قوله لان المعتمد دليل على قوله اولى من قولهم
يعني قولنا كذا اولى من قولهم كذا لان المعتمد بالمثل واجب في كل باب اي في كل نوع
من الضمانات ماليا كان او بدنيا فانه يجب في الصيام والصلوة والاعتكاف والحج معتبر بالمثل
بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكروا فكان ارجح ووضع الضمان
للعصمة لا لاسقاط الضمان عن المتلف مال المعصوم ثم اورد جائز في الشرع مثل العادل
يتلف مال الباغي فانه لا يجب عليه ضمانه معصوم لما يباح لغير العادل اتلافه ولا يجوز استغنامه
وتملكه لاجل حرمة العصمة كاتلاف اهل البغي اموالنا ونفوسنا في حال المنعة وهو الظاهر
والفضل على المتعدي ايجاب الفضل على المتعدي غير مشروع فانا لم نجد تعذرا لا يجب
زيادة على المثل بعذر من الاعذار في الربا والاجر مست لان ما ذكرنا في نفي الزيادة
عن المتعدي اثبت مما ذكروا وهذا لان عدم ايجاب الفضل ولئن قال فانه اي الايجاب بعلم من حيث
نسب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشرع فيكون
هذا اضافة الظلم الى الشرع بغير واسطة يعني بدون جناية من العبد اذ لم يوجد من المتعدي
ما يقابله الفضل الواجب عليه تعديا على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب
الشرع باطل وقد بطل لانه قوله بدون واسطة فعل العبد ههنا غير محتاج اليه لان الاسم
لان نسبة الجور اليه بواسطة فعل العبد ليس بجور وعبارة التقويم تدل على ان
المذكور فيه لان الزيادة راجعة الى ما ليس من حكم الله تعالى وحكم الله تعالى معصوم عن
الجور الا انه ذكر في نسخة من نسخ اصول الفقه واظنها للشيخ رحمه الله ان اضافة الظلم
الى الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة والمشية دون
الرضا والامر فعلى هذا يكون ذكره مفيدا ومحتاجا اليه وان لا تضمن اي عدم وجوب الضمان

وسقوطه مضاف الى العجز لا عن الدرك اى درك المثل الواجب فى هذا الموضع فانا نعلم انه قد وجب
على ذمة المتلف ضمان ما اتلفه مقدرا بالمثل فان ايجاب المثل من العدل ولكنا عجزنا عن
معرفته فسقط ذلك للعجز وذلك اى عدم وجوب الضمان وسقوطه للعجز سائغ حسن
كسقوط وجوب المثل صورة عند العجز فى ضمان العدوان وسقوط فضل الوقت فى قضاء
الصوم والصلوة ولان الوصف وهو الفضل على تقدير ايجاب الضمان فائت اصلا بلا
بدل اذ لا يجب للمتلف حق فيه فى الدنيا ولا فى الآخرة لوجوبه بحكم الشرع فكان ايجابه ابطالا
له اصلا والاصل وهو حق المظلوم وان عظم بالنسبة الى الوصف فائت على تقدير عدم ايجاب
الضمان الى خلف وهو دار الجزاء فكان عدم ايجابه تاخيرا لا ابطالا والتاخير اهون من الابطال
فى الضرورة فكان اولى مع ان تاخير الحق بالعذر امر مشروع فى تبليغ اسم وان كان ذو
عسرة فنظرة الى ميسرة وتاخير الحقوق الى دار الآخرة اصل فانها دار الجزاء على الحقيقة
وهذا اى اشتراط المماثلة فى سائر الاحكام كذلك اى مثل اشتراطها ههنا او اشتراطها
ههنا مثل اشتراطها فى عامة الاحكام يعنى ما اعتبرناه من رعاية شرط المماثلة ليس
بوصف خاص بالمتلف بل هو ثابت فى عامة الاحكام التى تتعلق بالضمان فاما ضمان العقد فباب
خاص لانه ثابت بخلاف القياس للحاجة مختصا بالعقد على ما مر بيانه فلا يكون ثباته
على الحكم مثل ثبات الاول فكان الاول راجحا واما اعتبارهم ضمان المنافع بضمان
القيمة عن العين فليس بصحيح لانه لا يلزم من ايجاب القيمة ايجاب زيادة بالفتوى
ونسبة جور الى الشرع بل الواجب قيمة عدل على الحقيقة فان لكل عين متقومة قيمة
مثل على الحقيقة عند الله تعالى وربما توصل اليها باتفاق الحال وهى الواجبة بالفتوى
الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء وذلك بنى على الوسع فلذلك تتقدر بقدر
الوسع وسقط ادنى تفاوت فى القيمة لاجل لا لاستطاع التحرز عنه فاما ههنا
فالتفاوت فى اصل الواجب لا فى الاستيفاء ولا يلزم علينا ان [illegible] هد على ابراء الدين
اذا رجع فانه يضمن المشهود له فضل على الدين لانا نقول انه اتلف على المشهود
عليه دينا بتعين بالقبض بمقبوض دينا يتعين بالقبض فليس فيه ايجاب فضل
واما ما عنهم من ترجيح جانب المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم
لا يظلم ولكن ينصف منه مع قيام حقه فى ملكه فلو لم يوجب الضمان
سقط حق المظلوم لا الى فضل الى البدل وعند ايجاب الضمان سقط حق
الظالم فى الوصف بمعنى مضاف الينا وهو انا نلزمه اداء ذلك بطريق الحكم
عليه ومراعاة الوصف فى الوجوب كمراعاة الاصل الا ترى ان فى القصاص
الدرس على المساواة التفاوت فى الوصف يمنع جريان القصاص كالصحة

اعتبارهم

مع الشلل وانظر الى ترجيح جانب المظلوم والى ترجيح جانب الاصل على الوصف فيه وعرفنا
لترجيح الثابت فيما قلنا كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله قوله واما الثالث
وهو كثرة الاصول يعنى الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول
فترجح على الوصف الذى لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح فى مسئلة التثليث
فانه كما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف
الخصم وهو الركنية الا الغسل فترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعى ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول فى القياس بمنزلة كثرة الرواة
فى الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة
العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هى الوصف
المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم
بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث
بها قوة فى نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح فهو اى الوجه الثالث من
الترجيح من جنس الاشتهار فى السنن فان كثرة الرواة لم تثبت بها الحجة بل الخبر
هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة نوع زيادة اتصال فى نفس الخبر فيصير مشهورا
او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فنبه على ما ذكرنا انه فى الحقيقة ترجيح الوصف القوى
على ما ليس بقوى لا ترجيح الاصول على اصل وهو اى الترجيح بكثرة الاصول قريب من
القسم الثانى وهو الترجيح بقوة الثبات من هذا الباب اى باب الترجيح قال شمس الائمة
وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته فى مسئلة الا ويتهيأ لك امكان تقرير النوعين
الآخرين فيها ايضا بكلمات التقسيم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو
الترجيح بقوة اثر الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجيح
بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم وبكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل وذكر فى بعض نوادر هذا الكتاب ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثانى
ان فى القسم الثانى اضاف الترجيح من قوة هذا الوصف وفى هذا القسم اضاف من تقارنه
ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لانه ذكر انه لا يجوز باعتبار ان كل قياس
علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد الا ان اصوله كثيرة قوله واما الرابع
وهو العكس اختلف فى الترجيح بالعكس فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم
لا يتعلق به حكم اى لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده انه ليس بشئ فلا يصلح
مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ويختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم
الحكم عند عدم الوصف الذى جعل حجة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وتعلقه

ع والمعنى واحد

به نصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم
الذي ليس بشيء كما قال الاول ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض
هذا النوع ترجيح اخر من الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات
على الترجيح في الحال وهو منعكس على ليس بمسح اي ينعدم الحكم المرتب على المسح وهو
سقوط التكرار بعدم وصف المسح كما في اغتسال الجنب والحائض فانه يسن فيه التكرار
وكذا في كل ما يعقل تطهيرا يسن فيه التكرار ايضا وكذلك اي ومثل قولنا في المسح قولنا
فيما اذا ملك الرجل اخاه او اخته ان قرابة الاخوة محرمة للنكاح الذي هو استنداد الى
فيوجب العتق كقرابة الولاد احترز به من قول اصحاب الشافعي فيمن قرابة محرم لكن
احدهما الى الاخر فلا يوجب العتق كقرابة بني الاعمام لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام فان
قرابتهم لما لم يوجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينعكس فان الوصف
الذي ذكروه وهو جواز وضع الزكوة قد انعدم في الكافر ولم ينعدم الحكم المرتب
عليه وهو عدم العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه وكذلك اي وكقولنا
فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الى الغير اذا باع طعاما بعينه بطعام بعينه
لا يشترط القبض في المجلس عندنا لانه اي لان كل واحد من البدلين مبيع عين فلا
يشترط قبضه في المجلس كما اذا باع ثوبا بثوب وقال الشافعي رحمه الله يشترط
القبض في المجلس لان البدلين مالان لو قوبل كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل
فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة ثم ما ذكرناه اولى لانه
ينعكس بدل الصرف وراس مال السلم لانه اي لان كل واحد منهما دين بعين قد عقد
العينية في هذين العقدين فعدم الحكم المرتب عليها وهو عدم اشتراط التقابض
وذلك لان الاصل في الصرف النقود وهي لا يتعين في العقود فكان دينا بدين
وكذا المسلم فيه دين وراس المال في الغالب من النقود ايضا فكان دينا بدين
فشرط فيهما القبض حتى لا يكون ذلك دينا بدين وما ذكرنا منعكس وما ذكروا لا ينعكس فعليله اي تعليل الخصم
لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا اي لم يقتصر عليها اذ جاز السلم على الا
... ، يعني كما يكون السلم في مال الربوا بان اسلم دراهم في حنطة يكون في غيره بان
يكون راس المال ثوبا او معناه ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان
اسلم ثوبا في عددي متقارب وعبارة التقويم اوضح من عبارة الكتاب وهي
وعلتهم لا توجب العدم لعدمها فان القبض شرط في المجلس في باب السلم وان لم يشتمل
على اموال الربوا وبيع ذلك يعني مع كونه غير مشتمل على اموال الربوا لم يجب فيه القبض
للاحتراز عن النسيئة بالنسيئة حتى لا يكون ما ذكروا غير منعكس لبقاء الحكم عند عدم

الوصف

اي م

الوصف فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منعكسا فهو مطرد وما ذكرتم ليس بمطرد فان بيع
اناء من فضة باناء من فضة او ذهب يوجب القبض في المجلس وان كانا عينين وكذا
لو كان راس المال ثوبا يشترط قبضه في المجلس وان كان عينا فكان ما قلناه اولى
قلنا الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين بالدين وربما يقع على عين بعين
وتعذر على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقيم اسم الصرف والسلم مقام
الدين بالدين وعلق وجوب القبض بهما تيسيرا على الناس فوجب القبض بهما سواء وردا
على دين بدين او عين بعين او عين بدين يعني ان الكل في حكم الدين تقديرا وهذا لان الشيء اذا
اقيم مقام شيء فالمنظور نفسه لا الشيء الذي اقيم هو مقامه كما لزم ما اقيم مقام
الحدث عند الاستنجاء والشعر لما اقيم مقام المشقة لم يلتفت بعد الى حقيقة الحدث
والمشقة فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منعكسا هو اقرب الى النص وهو قوله عم الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل يدا بيد اي قبضا بقبض وفي بعض الروايات قبض بقبض وهو قوله عم اذا اختلف
النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وما ذكرتم يخالف النص فكان مردودا
قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله يدا بيد عين بعين فقد نقل في بعض الروايات عينا بعين
بيع يدا بيد وهذا لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار كما هي آلة القبض باليد للتعيين
فيجوز ان يعبر باليد والتعيين عنه بعطف عليه لدليل يدل على كتاب الله وهو قوله واحل
الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم شرط البيع مطلقا لانه
بمنزلة النسخ كذا في الاسرار ولانا لو زدنا اشتراط القبض على الكتاب
بقوله عم على ما ذكرتم لكان ذلك زيادة القبض بهذا النص ايضا لانا نقول قد انضم
الاجماع وتلقي الامة الى هذا الخبر فيصير الزيادة به على الكتاب ولم يوجد ذلك في خبر
القبض فافترقا قوله واما القسم الرابع يعني من اقسام اول الباب
وهو بيان المخلص في تعارض وجوه الترجيح فان الترجيحين اذا تعارضا يحتاج الى
ترجيح احدهما على الاخر دفعا للتعارض احدهما في الذات اي بمعنى يرجع الى الذات
والاخر في الحال اي بوصف في الذات على ما بيناه في الوجه الاول اي على ما كفيته اذ لو
كان على وفاقه لا يحتاج الى الترجيح ثانيا احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال
زمانا او رتبة فيقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في حال
الاخر بعد ذلك كالتي ... حكمه لاحتمال النسخ بما يحدث من اخبار بعد
واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك
بشهادة عدلين لاخر كما ذكر شمس الائمة رحمه الله ولانا نقول الذات اشتق
على حال نفسها الا على حال ذات لغيره وترجيح لتحصيم بيع بحال ذات الغير ثبتا وبيان

لانا نقول المنظور كون الذات في نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالحال
وبالذات قد يتعارضان في شيء واحد كما في مسئلة التنصيف رجحنا بالكثرة وهي راجعة
الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا ولان
الحال قائمة بالذات بيان الوجه الثاني اي الحال تابعة بجملتها بعينها وما هو قائم بغيره
له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من
وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان
الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الآخر راجحا
باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره
لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا لنفسه له وقد يرد عليه ان التبع الشيء
لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء لغيره والجواب مثل الاول وهذا عندنا
اي هذا النوع من الترجيح مذهبنا وان الشافعي وان كان لا يخالفنا في هذا الاصل ولكنه حكى
عليه هذا الاصل في بعض المسائل وهو معذور فيه من زلل القدم فان المجتهد اذا اخطأ
في موضع الخفاء كان معذورا وانما المأخوذ عليه الخطأ في موضع الظهور والمصيب
في مراكز الزلل مأجور بعض ومن اصاب الحق في مواضع تزل فيها اقدام الخواطر
فهو ما جور اراد بالشافعي واصحابه رحمهم الله انهم امعنوا في طلب الحق واصابوا
حقيقة المعنى فلم تزل اقدامهم عن الصواب وبيانه اي بيان رجحان الترجيح بالذات
على الترجيح بالحال في المواضع المتفق عليها قولنا في ابن ابن الاخ لاب وام انه احق بالتعصيب
من العم لاب لان هذا اي ابن ابن الاخ راجح في ذات القرابة فان قرابته قرابة اخوة وهي مقدمة
على العمومة بالاتفاق لان الاخ مجاور في الصلب والعم مجاور ابيه والعم راجح بحاله
وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهي الاب وابن ابن الاخ بواسطتين وكذلك
العمة لام مع الخالة لاب وام احق بالثلثين من الخالة والثلث للخالة لان العمة راجحة
في ذات القرابة لاتصالها الى الميت بالاب والخالة راجحة بحالها وهي الذكورة وقوة القرابة
فانه يتصل بام الميت من الجانبين والعمة متصلة باسم جانب واحد فاستويا بها
في الذات اذ ذلك القرابة في الكل قرابة اخت فترجحت اي الاولى بالحال وهي زيادة
الاتصال لاحدهما وابن ابن الاخ لاب وام لا يرث مع ابن الاخ لاب معنى مرجح في
ذاته وهو القرب فانه اقرب الى الميت بواسطة وللاخر معنى مرجح في حاله
عنى وهو زيادة الاتصال لكن مكان الاول اعني العصوبة ومثله اي ومثل
الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لاب اولى من ابن ابن العم لاب وام
لما قلنا والجد وان علا اولى من العم وبنت العمة وان سفلت اولى بالثلثين من الخال
والخالة

اولاب

الغرب

للرجحان القرابة بنتا دون التركة داخل القرابة ... منزلها اخوة ... وهو ان ابن الاخ لاب

والخالة للرجحان في ذات القرابة والعمة لاب وام اولى من العمة لاب او لام وان استويا في
الذات للرجحان في الحال وقس على هذا قوله وعلى هذا اي على ان الترجيح بالذات
اولى من الترجيح بالحال عند تعارض الترجيحين قال اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب بان الحق في
مع بكر بن العامل ونفس له اي بان غصب ثوبا فقطعه قميصا وخاطه والصباغة بان
غصب نقرة فصاغها حليا او ضربها دراهم والطبخ بان غصب طعاما فطبخه او شاة فذبحها
وشواها ونحوها بان غصب ساجة او اجرة فادخلها في بنائه او حديدا فضربه سيفا او صفرا
فضربه ابنية انه ينقطع حق المالك يعني من العين الى القيمة لا انه ينقطع اصلا وهذا الحكم
في مسئلة الصياغة على قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة رحمهم الله فلا ينقطع
بالصياغة حق المالك من العين لما سنبين وذلك لان الوصف الحادث في المغصوب
بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب بدليل ان المغصوب منه لا يأخذ العين
الا بعد ما يعطيه ما زادت الصنعة فيها من الخياطة والشي والاصل متقوم حقا للمغصوب
منه ولا يمكن التمييز بينهما في الشي والطبخ ونحوهما اصلا وفي الخياطة لم يكن الا بنقضها
والنقض ابطال لحق الغاصب وجنته محترم لا يجوز الابطال عليه لحق المغصوب
منه ولا سبيل الى اثبات الشركة لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تمليك
احدهما بالآخر بالقيمة فجعلنا حق الغاصب اولى بالاعتبار لان حقه في الصنعة باية انها
موجودة من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير تغيير وهو المراد من قوله قائمة
بذاتها لا القيام بالذات الذي يكون للعين لان المراد بالصنعة اثرها والابدلة من القيام
بمحل وايضا فان حدوثها الى صاحب العين لانه لم يحدث في محله الثوب شيئا
والثوب ليس بعلة ايضا لصيرورته مخيطا بسبب انه مضاف الى فعل الغاصب
لا غير وكانه احتراز عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك لتولدها من
ملكه وعما اذا هبت الريح بحنطة مغصوبة والقتها في طاحونة فطحنتها او القتها في ارض
الغاصب فنبتت حيث لم ينقطع حق المالك لان صيرورتها دقيقا وزرعا لما لم يكن
بفعل احد وبغل الطاحونة والريح لا يصلح للاضافة اليه بقيت مضافة الى الحنطة
فيصير ملكا لصاحب الحنطة اليه اشير في الاسرار وحق المالك في المغصوب ثابت
من وجه دون وجه لانه قائم من وجه هالك من وجه وذلك لان حقه في الثوب ولم يبق
صورة ومعنى من وجه لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجه وبعض المنافع
القائمة به زالت بالقطع وحدث بالخياطة ما لم يكن وكذا احدث بفعل الشي صفة
النضج وهي متقومة لانها تزيد في قيمة اللحم ويصير بها مستهلكا صورة ومعنى من وجه

والشيء

ثالث ... سبق ... في ... رد ... المغصوب (؟)

اما الصورة فظاهر واما المعنى فلانه كان صالحا لوجوه من الاغذية والآن لم يصلح الا لما آل اليه وكذا الطبخ بالماء ثبتت لان العين هالكة من وجه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصور وتضمين كل القيمة وهي من ذلك الوجه اي الوجه الذي صارت هالكة تضاف الى صنعة الغاصب لان الصنعة متى وجدت تبدل المحل من جميع الوجوه يصير وجوده مضافا الى الفعل كما اذا غصب حنطة فزرعها فنبتت او طحنها او بيضا فحضنها تحت دجاجة حتى افرخت او نواة فانبتها حتى غرست فاذا تغير من وجه دون وجه يصير الوجود في حق الملك مضافا الى الفعل من وجه وقد بينا ان الثوب تبدل من وجه صورة ومعنى فمن ذلك الوجه يصير مضافا الى فعل الغاصب وجودا والصنعة وجدت بفعله من كل وجه وليس لها حكم الوجود بالثوب والوجود معنى راجع الى الذات فرجحنا الصنعة باعتبار انها في الوجود راجحة لكونها موجودة من كل وجه وان وجود الثوب من وجه مضاف اليها ومن وجه غير مضاف اليه كذا في شرح التقويم ولا يلزم على هذا ما اذا صبغ الثوب احمر او اصفر او قطعه قباء ولم يخطه او ذبح الشاة وسلخها وارّبها ولم يشوها حيث لم يسقط في هذه الصور حق المالك مع وجود صنعة الغاصب وتغير المغصوب بها لانا نقول لان كان حق الغاصب في صورة الصبغ قايما من كل وجه فحق المالك في الثوب قايم من كل وجه ايضا لانه لم يتبدل الاسم والهيئة ولا المعاني فان الثوب الاحمر يصلح لجميع ما يصلح له الابيض الا ان الناس ربما اعتادوا الانتفاع به الاعرية مخصوصة واما صلاحيته لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهما قايما من كل وجه يرجح الاصل على الوصف وفي قطع الثوب وذبح الشاة بدون الخياطة والشي لم يوجد الاستهلاك من وجه الا انه لم يعارضه فعل الغاصب لانه ليس بمتقوم فلم يبطل به حق المالك لكنه يتخير لان شاء مال الى جهة الهلاك يضمنه القيمة وان شاء مال الى جهة القيام فاخذ الثوب ونصمنه النقصان ولا يلزم عليه ايضا مسئلة الصياغة على قول ابي حنيفة رحمه الله فان عنده لا ينقطع بها حق المالك حتى كان له ان ياخذ العين من غير ان يضمن للغاصب شيئا لان الصنعة هناك قايمة من وجه دون وجه اذ هي قايمة صورة لا معنى لان الجودة بانفرادها لا قيمة لها في اموال الربوا فصارت الصنعة والاصل سواء فرجح الاصل على الوصف بخلاف الصفر والحديد فانه يخرج بالصنعة من ان يكون من اموال الربوا فانه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجودة فيه متقومة فانتفى وقال الشافعي رحمه الله صاحب الاصل احق من صاحب الصنعة لان الصنعة باقية بالمصنوع لانها لا تتقوم بنفسها لكونها عرضا تابعا لها

لانها

لانها وصف والاوصاف اتباع لموصوفاتها والجواب ما قلنا لان البقاء حال بعد الوجود فاذا تعارضا اي الترجيح بالوجود والترجيح بالحال كان الوجود احق من البقاء ثم كون الشيء تابعا وصفا لغيره لا يبطل حق صاحبه فان حق الانسان في الشيء محترم كالذي حقه في الاصل محترم فالمالك للشيء لا يبطل الحق لمتى كان الشيء هالكا من وجه فمن ذلك الوجه ليس بمستحق فلا يعارض حقا مستحقا قايما من كل وجه سواء كان تابعا او اصلا بنفسه فلهذا رجحنا حق الغاصب **قوله** وكذلك اي كما قلنا في صنعة الغاصب قلنا بناء على هذا الاصل في كذا فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض الذي لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة في البعض وعدمها في البعض فان وجودها يقتضي الجواز وعدمها يوجب الفساد فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة بالكثرة وهي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح ان في البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة فيحكم بالفساد احتياطا في العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد رجح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى في الحال لان الفساد من الاحوال والجواب عما قال الشافعي لان الترجيح بالفساد يؤدي الى نسخ الذات بالحال فان اعتبار الكثرة يقتضي الجواز وترجيح الفساد يبطل ذلك لا محالة فيكون فيه نسخ الذات بالحال وهو غير جائز لما مر ولا يقال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لان الكثرة والقلة من الاوصاف ايضا لانا نقول الكثرة تحصل بانضمام الاجزاء وهو معنى راجع الى الذات والفساد حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الاول اولى وعلى هذا اي على الاصل المذكور قال زفر ... لم الف منها الى الالف الاولى دون الثانية لانها اقرب الالفين الى الحول بعد ما استحق عليه الضم بمعنى المجانسة وتعارض هذا المعنى في الالفين على السواء فوجب الترجيح بالقرب الى الحول الثانية ترجيحا في الاحتياط في حق الله ... كعروض التجارة تتقوم بما هو انفع للفقراء احتياطا وان تعرض في شراء الارض ورجح ابو حنيفة رحمه الله ضم الربح الى اصله وان بعد اصله عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط والركون بان يضم الى الالف الاخرى باعتبار القرب الى الحول لان التبعية معنى يرجع الى ذات المستفاد فان كون الشيء متفرعا من الشيء معنى يرجع الى ذاته لان ذاته جزء منه والقرب الى الحول حال زائد عليه فكان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح بالحال وهذا كعروض التجارة اذا كانت مشتراة في الجامع وهذا الكلام تعالى لو كان باع الغنم بجارية تساوي الف درهم فزادت زيادة متصلة حتى صارت تساوي الفين فلو قلنا بضم الزيادة الى المال الاخر اذا كان اقرب الى الحول لادى الى امر شنيع وهو ان يزكي اصل الجارية باعتبار حول وصفها باعتبار حول اخر فلهذا يضم المتولد الى

ما تولد منه كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله ليكون املا لغيرها من الفروع كما اذا احرم المكي لعمرة وطاف لها شوطا ثم احرم بالحج يرفض احرام العمرة عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لان العمرة اسهل قضاء واقل اعمالا وبرفض احرام الحج عند ابي حنيفة رحمه الله لان العمرة ترجحت في ذاتها لوجود جزء من اركانها بخلاف الحج وما فاتها يرجح بالحال قوله

واما الرابع يعني من اقسام اول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه الترجيح ترجيح القياس بقياس اخر وقد مر الكلام فيه وما يجري مجراه مثل ترجيح احد القياسين بالخبر لان القياس متروك بالخبر فلا يكون حجة في مقابلته والمصير الى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المماثلة ومثل ترجيح احد الخبرين بنص الكتاب لان الخبر لا يكون حجة في معارضة النص في ما قلنا يعني في اول الباب لان الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده والثاني من الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة الاشتباه وهو ان يكون للفرع باصل الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين او من وجوه وهو صحيح عند عامة اصحاب الشافعي وقد نقل صاحب القواطع عن الشافعي انه قال في كتاب ادب القاضي انه اذا اشبه اصلين ينظر ان اشبه احدهما في خصلتين والاخر في خصلة الحقته بالذي اشبهه في خصلتين وهذا نص منه على ترجيح احد العلتين بكثرة الشبه وهذا لان القياس يحتمل صحة الا افادته غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة عند كثرة الاشباه كما يزداد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشباه اوصاف واحكام يجعل علا او كثرة العلل لا يوجب ترجيحا ككثرة الايات والاخبار ولا فرق بين اوصاف تستنبط من اصل او اصول ولو كانت من اصول شتى لم يوجب ترجيحا فكذا هذا وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاوصاف متعددة لان كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة قال الغزالي ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبها باصلها ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي يتعلق به الحكم موجبا للحكم ومن راى ذلك موجبا فقال انه لا يكون كعلة اخرى ولا يجب ترجيح علتين على علة واحدة لان الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يرجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد هذه الاصول والثالث من الترجيحات الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس

لايتناول

لا يتناول الا الكثير فكان الاول اولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه وثابتا به والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخصم الخاص نفسه اي يترجح على العام فكيف صار العام احق من الذي هو فرعه هو راجع الى العام والضمير المجرور راجع الى الذي يعني كيف صار العام في الفرع احق من الخاص الذي هو اي العام دونه في الرتبة ويؤيده عبارة شمس الائمة رحمه الله وعنده الخاص من النص على العام كيف يترجح العلل بان ما يكون اعم فهو يرجح على ما يكون اخص او بعبارة معناه كيف صار العام من الوصف احق اي اقوى من النص الذي هو فرعه حيث لم يترجح العام على الخاص منه وترجح العام من الخاص منه ولان التعدي غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث جوز التعليل بعلة قاصرة فكان وجود التعدي وعدمه في التعليل بمنزلة صحته بدونه فبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التعدي الا ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا المتعدية على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على المتعدية منهم ابو اسحاق الاسفرائني ولو كان العموم مقصودا لرجحت المتعدية بعمومها على القاصرة قال الغزالي ترجيح المتعدية على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لا تبين قوة في ذات العلة بل يستقيم ان يقال القاصرة اوفق للنص وامن من الزلل فكانت اولى وعندنا لما صار الوصف علة بمعناه وهو التاثير والاحظ للعموم في ذلك بل العموم صورة ولا اعتبار لها في العلل والرابع من الترجيحات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا علة هي ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر تاثيرا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثبات الحكم على شيء اخر فكانت اولى ومنهم من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبها بالاصل والصحيح انهما سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان في اثبات الحكم فكذا العلة ولم يعتبر ذلك اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا في هذا الباب في التعليل الذي هو فرع النص ولا عبرة فيه الاختصار والاشباع اولى لان لا تعتبر القلة والكثرة اذ الاعتبار فيه للتاثير لا للقلة والكثرة بخلاف اعتبار الكثرة في العموم لان العموم انما صار صفة باعتبار صورته ومعناه فكان لاعتبار الكثرة فيه اعتبار للذات في مقابلة الحال فاما ههنا فلا اعتبار للصورة اذ العلة صارت علة بمعناها لا بصورتها فلم يكن فيها اعتبار الكثرة واعلم ان الصور

ذكروا وجوها كثيرة في التراجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد تنضبط الا ان الشيخ
رحمه الله اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي المبنية على المعاني الفقهية
والمتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الابواب
واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على هذه الاربعة لانها هي المتداولة من اهل النظر و[بها]
يحصل الوقوف على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فيقل القايلين في
الاستغال بتفاصيلها والله اعلم باب

وجوه دفع العلل الطردية

الاوصاف نوعان نوع منها اوصاف ليست في ذاتها الخلو بها عن
التاثير والملائمة ونوع منها اوصاف صحيحة في نفسها لكونها ملائمة مؤثرة الا ان
اهل الطرد تمسكوا باطرادها لا بتاثيرها ومناسبتها اذ المنظور عندهم نفس الاطراد
غير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض على هذا النوع من الاوصاف الطردية وهو
القسم الثاني من هذا الباب اي بهذا الباب بعد القسم الثاني من باب دفع العلل
فانه ذكر في اول ذلك الباب ان العلل نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل قسم ضروب من
الدفع وقد فرغ من بيان وجوه دفع العلل المؤثرة وما يتعلق بها فشرع في بيان القسم
الثاني من ذلك الباب لانه يرفع الخلاف اي انما وجب علة المستدل لا في الحكم
المقصود فهو اخص بالتقديم تعني لما كان هذا النوع من الاعتراض رافعا الخلاف كان
اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول المقصود به اشتغال
بما لا يفيد ونوع منه تلتغيم الحجة على الخصم ما يكون مناقضا للدعوى فاذا وافقه
الخصم فيما قاله لم يكن مناقضا للدعوى فلا يكون حجة قوله اما القول بموجب العلة
فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله اي انه قبول السائل ما اوجبه المعلل عليه بتعليله يعني مع
بقاء الخلاف في الحكم المقصود وبدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه
المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من
الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بعلته ما توهم انه محل النزاع ولم يكن
كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت المعلل بدليله ابطال
ما توهم انه ماخذ الخصم ابتداء القسم الاول والمسائل الباقية الى اخر الفصل من امثلة
القسم الثاني واكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها
وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو الحكم
المختلف فيها فانه قل ما يقع الذهول عنها وهذا يشترك في معرفة الاحكام المتنوع عن
الائمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك وانه اي القول بموجب العلة يلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة يعني لما راوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن

شيئا اعرضوا عنه وذكروا بعده في المناظرة اوصافا مؤثرة لمعاني فقهية لا يمكن ردها بهذا النوع
من الاعتراض او معناه انهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض
اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض
لما توجه على المستدل صار منقطعا عند عامة الاصوليين لتبين ان ما نصبه من الدليل لم يكن
متعلقا بمحل النزاع واذا كان كذلك لم ينفعه بيان التاثير للوصف بعد ما صار منقطعا فكان
الوجه الاول اولى وذلك اي القول بالموجب عقيق في هذا الفصل فيما يجاوز به المقدار
المفروض الى استيعاب الرأس الذي هو سنة بالاجماع تثليث وزيادة ولكن في غير المحل الذي
فيه الفرض وذلك ليس بمانع عن التثليث اذ ليس تقتضي التثليث اتحاد المحل لما ذكرنا واذا
كان راي الامر كذلك اي كما ذكرنا ان اتحاد المحل ليس بمقتضي التثليث فقد ضم الماسح
الى الفرض امثاله فكان في هذا الضم تثليثا وزيادة اذ التثليث ضم المثلين الى الاول وهذا
ضم امثاله امثال او اكثر فان غير اي المستدل العبارة بطريق العناية فقال وجب ان يسن
تكراره اي اردت بالتثليث التكرار الذي هو مقتضي لاتحاد المحل لا محالة او بطريق
الابتداء من حكم الحكم فانه صحيح يعني بهذا الوصف كما اقتضى التثليث اقتضى التكرار
اضافة اثبت به هذا الحكم لم نسلم ذلك اي سنية التكرار في الاصل وهو الغسل فنقول
لا نسلم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل
في الاركان وتكميله اي تكميل الاصل او تكميل الركن ولكنه تقتضي الكمال فيكون في الاطالة
امتثالا لكن الزمن لما استغرق الغسل محله لم يمكن التكميل بالاطالة لانه يقع اكمالا في
غير محل الفرض اضطررنا الى المصير الى التكرار لحصول التكميل لزيادة من جنسه في
محله خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة والاصل هنا مقدور عليه في مسح الرأس
اتباع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار وقوله في مسح الرأس بدل من هنا
قال القاضي الامام التكميل انما يحصل بزيادة من جنس الاصل في محل الاصل لانه في غير محله لا
يكون اكمالا وهنا التكميل بهذا الطريق يكون غيره جديدا لانه يحصل بالاستيعاب تكميل
الطهارة المطلوبة بالمسح فرضا بماء طهور يستعمله في محل الفرض الا ان الراس كل محل
المسح والبال طهور ما لم يستوعب العضو كما في الغسل يبقى طهورا الى اخر العضو في
حكم الابتداء فيزداد الامداد طهارة قدر الفرض الذي لو اقتصر عليه اجزاه بطهارة
مثلها بماء مثل الاصل في محل مثل محل الاصل فلحق بالغسل اذا ثلث فيكره الزيادة عليه
بماء طهور كما كره في الغسل بعد الثلث ونظير هذا اي بما ذكرنا من القول بالموجب
والممانعة في المسألة فان المعلل يضطر الى الرجوع الى طلب الركنية في التكرار اصلا
في اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع قيام وصف الركنية ولا اثر لها

اي للتركنية في التكميل لامحالة يعني ليس التكميل مختصا بالركنية مع كونها موثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة وفيما هو سنة ايضا فلا يكون هذا الوصف منعكسا الا ترى ان مسح الراس شاركه مسح الخف في الاستيعاب سنة يعني يسن الاستيعاب في مسح الخف بالمد الى الساق التي هي منتهى محل الغسل كما يسن في مسح الراس وهو اي مسح الخف رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه وغسل رجليه جاز وكان افضل ولو كان ركنا لا يتادى الوضوء بدونه كمسح الراس وكذلك يعني كمسح الخف المضمضة في انها ليست بركن وقد شرع التكميل فيها ايضا بالتكرار كغسل الوجه فثبت ان وظايف الوضوء اركانها ورخصها وسننها سواء في معنى التكميل فالاختصاص للركنية بها فاما المسح فقد ظهر تاثيره في التخفيف لان المسح لا يعقل وثبت اختصاص التخفيف به وهو معنى قوله لامحالة فكان منعكسا لانه لا يؤدى تطهيرا معقولا يعني انما كان موثرا في التخفيف لان المسح لا يعقل فيه معنى التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل بالمسح لو تحققت نجاسة في المحل فلما كان كذلك اي كان المسح كما بينا انه لا يؤدي تطهيرا معقولا يعني لما كان المطلوب منه طهارة حكمية لا حسية كانت الاطالة فيه سنة ليزداد بها طهر حكمي مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف لا التكميل بالتكرار لان التكميل شرع فيما عقل معنى التطهير فيه وهو التطهر بتسييل الماء لكونه اقرب الى ازالة القلب كما في غسل النجاسة العينية من البدن والثوب وهذا كله اي ما ذكرنا ان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اكمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بناء على ان لا يتادى بعض الراس لامحالة اي بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك اي تادي الفرض بالكل والحط الى الادنى بطريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانها وان طالت كانت فرضا مع ان فرضها يتادى باية واحدة وكذا الركوع والسجود والجواب عنه اي عما ذكروا ان الفرض يتادى بالكل والحط الى الادنى رخصة فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة فانه لا يقتضي تبعيضا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة فيتادى الفرض بمطلق ما يسمى قراءة والقليل والكثير داخلان تحت المطلق فلذلك يتادى الفرض بالكثير كما يتادى بالقليل والفضل على نصاب التكميل بدعة كالفضل على الثلث في الغسل والفضل على الاستيعاب في مسح الخف

قوله ومن ذلك اي ومما يمكن ان يعارض فيه بموجب العلة لان هذا الوصف وهو الفرضية يوجب التعيين لا يحصل الوصف واجب لتحصيل الامتثال فلم يكن بد من نية الفرض لتميزه عن غيره بالتعيين لكنه وان اوجب التعيين لا ينع وجود ما يعينه وقد وجد المعين وهو انفراده بالشرعية وعدم المزاحم فان الله تع لم يشرع في شهر رمضان صوما سوى صوم الفرض فيكون متعينا بتعيين الشارع فاذا اطلق كانه نوى الصوم

المشروع

المشروع فيه وثمه يجوز بدون التعيين فكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه فيكون الاطلاق تعيينا اي اصابة للمشروع المعين ولانه اي صوم رمضان لا يخرج عندنا عن التعيين بالنية من العبد ابتداء كما قلتم ولكن التعيين قد وجد من العبد لان الاطلاق بالنية منه تعيين في هذه الصورة لان التعيين ساقط عنه والفرق بين النكتتين ان النكتة الاولى تشير الى ان التعيين ساقط عن العبد لحصول التعيين بتعيين الشارع والنكتة الثانية تشير الى ان التعيين لم يسقط عنه ولكن اطلاق النية منه تعيين فكان التعيين مقصودا فالى العبد في هاتين المسئلتين انا امكن ان نقابل القول بموجب العلة لان الحكم المذكور فيهما وهو التثليث في المسئلة الاولى والتعيين في المسئلة الثانية ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاستيعاب تثليث وان الاطلاق تعيين قوله ومن ذلك اي ومما ياتي فيه القول بموجب العلة قول اصحاب الشافعي رح ان الشروع في صلوة التطوع او صوم النفل غير ملزم لانه شرع نفل قربة الى اخره ثم وجد اي بذكره في حال خلال الصلوة او شرع في صوم النفل فصب الماء في حلقه في النوم وجب عليه القضاء عندنا وان لم يوجد منه الافساد وانما وجب القضاء بالفساد كما وجب بالافساد علم انه مضاف الى معنى لم يشتمل فيها وهو الشروع الذي يصير الاداء به مضمونا عليه وفوات المضمون موجب للمثل فان قيل اي غير المعلل العبادة فقال باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فوجب ان لا يلزمه القضاء بالشروع المضاف الى العبادة لا يمضي في فاسدها وانما يضمن بالشروع في عبادة يلتزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف انما يذكر علة الحكم وما ذكر علة للوجوب فلا بد من اضافته الى وصف يصلح للوجوب وهو انه ما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا واذا آل الكلام الى ما قلنا اضطر المعلل الى اقامة الدليل على ان الشروع غير ملزم وانه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهر به فقه المسئلة وذلك اي قولهم في هذه المسئلة انه باشر نفل قربة لا يمضي في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد الى اخره وصورة المسئلة ما اذا قتل العبد خطاء تجب على القاتل قيمته ولا يزاد على دية الحر وينقص منها عشرة دراهم عندنا حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم يجب عشرة الاف درهم الا عشرة دراهم وعندهم تجب قيمته بالغة ما بلغت قالوا العبد مال فلا يتقدر بدله بالقتل كالدابة وغيرها وقلنا لا نتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود وصف اخر يتقدر بدله وهو وصف الادمية ان العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبقى على اصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر لان وصف المالية وانما تنقص دية من دية الحر بعشرة

خيانة ابي القضاء محل الفساد بالخيارة ان شرع في صلاة الظهر بالتيمم ما بالماء

فسيأتيك بيانه في باب العوارض إن شاء الله وهذا الكلام حسن أي التمام السائل بما ذكر
المعلل من الحكم بناء على الوصف الذي ذكر وإثبات مقصوده بوصف لغرض حسن
فإن الموجود قد يكون بعض صفاته حسنا وبعض صفاته رديا أي قبيحا مع أن الحسن
والقبح متضادان وله أمثلة في المحسوسات والمشروعات فإن الإنسان قد
يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه وبالقبح باعتبار نقص قامته وقتل الجاني حسن
باعتبار جنايته قبيح باعتبار تخريب بنيان الرب وكذا الصوم المنهي عنه والصلوة
المنهي عنها وكذا العبد بين اثنين إذا أعتق أحدهما نصيبه [?] ذلك الفعل
كان إقدامه عليه وإتيانه عنه حسنا من وجه قبيحا من وجه وإذا كان كذلك
جاز أن يكون القربة معنونة بوصف خاص وهو أن يلتزم بالنذر عنه بصفة سائر
الأوصاف وهي كونها قربة وكونها مما لا يصح في [?] وكونها غير واجبة بالأمر

قوله ومن ذلك أي ومما قيل فيه بموجب العلة قولهم فيما إذا أسلم مذروعا في
بأن أسلم مرويا في مروي إنه لا يجوز عندنا ويجوز عندهم إنه أسلم مذروعا في
في مذروع فيجوز كما إذا أسلم مرويا في هروي ونحن نقول بموجبه فإن هذا الوصف
وهو أن هذا إسلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن ذلك الوصف لا
يمنع وجود الفساد بمعنى آخر موجب للفساد ألا ترى أنه لو لم يقبض رأس المال
في المجلس أو قرن بهذا العقد شرطا فاسدا بأن أسلم بذراع رجل بعينه كان فاسدا
بالاتفاق مع وجود هذا الوصف فيجوز أن يفسد بمعنى الجنسية أيضا فإنها
أحد وصفي علة الربوا كما مر ههنا فحينئذ يضطر المعلل إلى بيان أن الجنسية لا تصلح علة
لفساد هذا العقد بما لا يمكنه وكذلك أي ومثل قولهم في هذه المسئلة قولهم
المختلعة إلى آخره ونحن نقول بموجبه أي بموجب هذا التعليل فإن عندنا لا يلحقها
الطلاق بوصف أنها منقطعة النكاح ولكن بوصف أنها معتدة عن نكاح صحيح
فإن العدة أثر من آثار النكاح وبقاؤها سببا لملك الزوج عليها حتى كان له ولاية منعها
عن الخروج فتكون المرأة بهذا الوصف محلا للطلاق واحترز بقوله نكاح صحيح
عن المعتدة عن نكاح فاسد فإنها ليست بمحل للطلاق لأنها في حال عدم المتاركة
ليست بمحل للطلاق ففي حال المتاركة التي هي حالة العدة أولى ومن ذلك قولهم
في اشتراط الإيمان في رقبة كفارة اليمين والظهار والصوم تحرير في تكفير فيجب
فنقول بهذا الوصف وهو كونه تحريرا في تكفير يوجب اشتراط إيمان المحرر كما
قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط الإيمان لا يمنع معارضته ما يسقط اشتراطه
وهو إطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق كقوله فتحرير رقبة كالدين

نعني

نعني قيام الدين في الذمة يوجب الأداء لكنه لا يمنع وجود ما يسقطه كما إذا أبرأه
صاحب الحق من عليه الدين عن حقه وإذا كان كذلك حصل الامتثال بالأمر بإعتاق الكافرة
كما حصل بإعتاق المؤمنة فيخرج به عن العهدة فيضطر المعلل عند ذلك إلى الرجوع إلى فقه المسئلة
وهو أن الامتثال لا يحصل بتحرير الكافرة كما لا يحصل في كفارة القتل لأن المطلق محمول على
المقيد وكذلك أي وكقولهم في مسئلة الكمال قولهم في السرقة يحتمل أن القطع في السرقة
لا يوجب سقوط ضمان المسروق عن السارق لأنها أخذ مال الغير بلا إذن أي بلا
اعتقاد إباحة وتأويل في الأخذ فيوجب الضمان كالغصب بخلاف أخذ الحربي
مال المسلم وأخذ الباغي مال العادل فإنه لا يوجب الضمان لأنه أخذ بطريق التدين إذ الحربي
يعتقد إباحته والباغي يأخذ تأويلا فيعتبر في إسقاط الضمان عند وجود المنعة
وإنا نقول به أي نسلم أن ما ذكروا من الوصف وهو أنه أخذ مال الغير موجب للضمان
ولكنه لا يمنع اعتراض ما يسقطه كالإبراء أي كإبراء صاحب الحق وهو المسروق منه
السارق عن الضمان وكذلك أي كالإبراء استيفاء الحد عندنا في إسقاط الضمان
فيؤول الكلام حينئذ إلى استيفاء الحد هل يوجب الضمان أم لا فيظهر فقه المسئلة
في هذه المسائل فيضطر المعلل بالتعليل الطارد بمذهب خصمه فيما ذهب إليه من الحكم فإن قال
القائل بالموجب بين أن ما ذكرت ليس بمأخذ الحكم عندي وأن هذا التعليل لا يقدح
فيما ذهبت إليه من الحكم ثم اختلف في أنه هل يجب على السائل بعدما رد المأخذ الذي ذكره
عنده ولعله بعدم التكلف بقوله عنادا وقصد الإيقاف كلام خصمه وأكثر ذلك
إذا وجب عليه فكان الوجوب أفضى إلى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان أولى وقيل لا
يجب إذ لو لزم لتكليفه ترك مقتضى الوفاء بشرط الموجب وهو استيفاء محل النزاع لأنه عاقل متدين
وهو أعرف بمأخذ نفسه أو بمأخذ إمامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه
كيف ولو لم يصدق ولو وجب عليه بيان المأخذ فإن أمكن للمستدل الاعتراض عليه انقلب
المستدل معترضا ولا يخفى ما فيه من الخبط وإن لم يمكن فلا فائدة في إبداء المأخذ لإمكان
ادعائه ما لا يصلح للتعليل ترويجا لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه قال
فيسل القول بالموجب في هذا القسم وهو ما إذا كان التعليل لإبطال مأخذ الخصم
يؤدي إلى القول بتخصيص العلة لأن السائل لما سلم أن علة المعلل بوجهها ثبت عليها
من الحكم كان تخلف الحكم عنها لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فيستقيم القول
ممن جوز تخصيص العلة ولا يستقيم ممن أنكره والشيخ المصنف ممن أنكره فينبغي
أن لا يصح تصحيح القول بالموجب في هذا القسم قلنا لا نسلم أنه تخصيص من حيث المعنى
وإن كان تخصيصا صورة لأن المقصود من التخصيص دفع النقض عن العلة الى الزام

المعلل نقضها بسان المختصر وليس فيما نحن فيه مقصود السائل من القول بموجب العلة تصحيح علة المعلل بل المقصود منه افحامه وابطال كلامه لا غير ولم يكن مقصودًا بل كان ابطالا لكلامه بمعنى فلذلك صح من الكل الفصل الثاني وهو الممانعة **قوله** والرابع في نسبة الحكم الى الوصف لان اصحاب الطرد يشترطون صلاح الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعدما فاذا انقطعت نسبة الحكم عنه كان فاسدا والفرق بين القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوبا الى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف في محل النزاع اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذ الكفارة جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطء زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطء حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة ثم **قيل** ايراد هذا المثال ههنا غير ملايم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل يمنع فيه نسبة الحكم الى الجماع واضافته الى وصف آخر وهو الفطر **واجيب** بانه وان كان كذلك فهو مانع في الوصف ايضا من حيث ان المعلل جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب في الاكل والسائل يمنع كونه متعلقا بالجماع فيكون مانعا لنفس الوصف الذي جعله علة فيصح ايراده ههنا من هذا الوجه **قوله** ومن ذلك اي ومما تعترض فيه ممانعة نفس الوصف قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فبطل كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها لانا **نقول** تريدون بالمجازفة مجازفة ذات او وصف اي تريدون مجازفة ح ترجع الى نفس البدلين او لما وصفهما من الرداءة والجودة فلابد من القول بالذات لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم **تقول** المجازفة في الذات اي تريدون مجازفة في الذات باعتبار صورته التي بها عرفت تفاحة ام من مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء والضمير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات على تاويل المذكور ولابد

من

من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة في البيع جائز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة بان يكون احدهما اكثر من الآخر في عدد الحبات والاجزاء فان **قيل** اي قال المعلل انه لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة **ثم** قال له المجازفة مطلقا اي لا نسلم له ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذن الحد الحالل بكلامنا ~~هذا البيع لما مثلنا المجازفة~~ ان تفسير المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها لم نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا تدخل تحت المعيار والمجازفة كيلا فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسألة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيه كيلا فتثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال الجواز لعقد كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل يكون بعد ذلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل وقوله مع ان الكل متصل بقوله لا نسلم له المجازفة مطلقا يعني لا نسلم ان مطلق المجازفة مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة كيلا بالاجماع وهو المخلص عن فضل هو ربا او بثبوت المساواة كيلا الا فضل على الكل فيستلزم الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا بمطلق المجازفة او وهو متصل بقوله الطعم علة لتحريم البيع يعني انه جعل الطعم علة لتحريم البيع عند المقابلة بالجنس وهو يقتضي تحريم البيع في القليل والكثير عند فوات التساوي كيلا مع ان الكل اي التساوي في الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اي لا يقتضي الا الاحتراز عن الفضل على المعيار فكان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى النص فلا يصح **قوله** ومن ذلك اي ومما يكون فيه ممانعة الوصف قولهم كذا الولي يملك تزويج الثيب الصغيرة عندنا كما يملك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعي رحمه الله لا يملك احد من الاولياء تزويجها اصلا حتى تبلغ لان ولايته عليها زالت بالثيابة فاذا بلغت فحينئذ تزويجها بمشورتها وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز لغير الاب والجد تزويجها

ان كانت صغيرة فان بلغت زوجها السلطان بمشورة الاولياء او باذن لهم في تزويجها كذا في التهذيب قالوا ومن ثيب يرجى مشورتها واحترزوا به عن المجنونة فان مشورتها لا ترجى حتى الغايب فلا تنكح الا برايها كالثيب البالغة النايمة والمغمى عليها او الغايبة لانا نقول اللام متعلقة بقوله ومن ذلك بل يحاضرهم براي مستحدث اي تريدون بقولكم لا ينكح الا برايها رايا قايما في الحال او رايا مستحدثا فان اردتم الاول فلا نسلم وجوده في الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها راي قايم في الحال لا في المنع في الاطلاق فان من لم يجوز تزويجها لم يفصل في ذلك بين ان يكون العقد برايها وبدون رايها ومن جوز العقد فكذلك لم يفصل فعرفنا انه ليس لها راي قايم وان عنيتم الثاني فلا نسلم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة لان لها رايا قايما لا مستحدثا ولهذا كان للولي تزويجها بمشورتها في الحال بالاتفاق فكان لها ان يرجع بنفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة لنفس الوصف في الفرع او الاصل فان قال المعلل لا حاجة لي الى الفصل بل اشترط رايها على الاطلاق قلنا لم تحرر موجب ما ذكرت فان عندك لا تنكح الا برايها ايضا لان راي الولي قايم مقام رايها في عامة التصرفات فان قال انا كان تعني لا اريد باطلاق الراي الراي المعنى بل اريد الراي نفسه قايما كان او مستحدثا انتقض بالثيب المجنونة البالغة فانها تزوج وان كان لها راي مرجو بالافاقة اذ الجنون محتمل للزوال لا محالة كالصبا لكنهم يفرقون بين الصغيرة والمجنونة بان الصغيرة بالبلوغ من اهل الاذن ولبلوغها اوان منتظر وليس لافاقة المجنونة اوان منتظر اليه كذا في التهذيب منتظر به اي بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان ولاية الولي ثابتة فلا تنقطع الا براي تام وهو راي البالغة فاما المعدوم قبل الوجود وهو الراي الذي يستحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا لولاية الولي من التصرف لثبوت او دليلا قاطعا لولاية بعد الثبوت لان ما يستحدث من مانع او علة لا يصلح ان يكون دليلا موثرا في الحكم ثبوته في المنع وولاية الاثبات اذ الحكم لا يسبق علته فكيف يصلح الراي المعدوم مانعا او قاطعا ولو كان الراي المعدوم الذي يستحدث قاطعا للولاية لما ثبتت الولاية على صغير وصغيرة ورايت بخط شيخي ان الشافعي جعل الراي المستحدث غالبا دليلا على قطع استبداد ولاية الولي وفي نكتة جعل ذلك مانعا من النفاذ فصار مجوزا بسبب لانها فالتبع نعم الله بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا اشار الى المعنيين في المذكور في بعض الشروح لم يعنيا ان المعدوم وهو الراي المستحدث لا يحتمل ان يكون مانعا من ثبوت الولاية ابتداء اذا مات ابو البنت الصغيرة وانتقلت الولاية الى الجد او دليلا قاطعا للولاية بعد ما ثبت والولي فاق وهذا الذي قلنا اي بما ذكرناه من ...

الوصف في هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف في الفرع فان في المسئلة الاولى كون الحكم متعلقا بالجماع في الاصل وهو الحد مسلم ولكنه في الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع وفي المسئلة الثانية المحاذية في سم الصبي بالصبي مسلم ولكنها في المفاضة بالتفاخذ ممنوعة وفي المسئلة الثالثة منع ركن المشروع عن صحة التكرار مسلم في الاصل فان في سلم التثليث الوصف وهو قوله طهارة مسح سلم في الفرع غير مسلم في الاصل وهو الاستنجاء بل هو طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا كان الغسل فيه افضل ولو احدث ولم يحصل التلويث بان خرج منه ريح لا يلزمه المسح ولا يسن ايضا فعلم انه ازالة نجاسة حقيقية فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار الى الفرع يعني فقه المسئلة يدور على معرفة معنى الغسل الذي تعلق به التكرار الى اخره وعلى معرفة معنى المسح الذي تعلق به التخفيف وهما اي المسح والغسل في اقتضاء التكرار في طرفي نقيض يعني لا يمكن الجمع بينهما لانهما متنافيان في اقتضاء التكرار فان التكرار في احدهما وهو الغسل يحصل غرضا وهو التنظيف والتطهير الذي وضع الغسل له فيصلح التكرار مكملا له وفي الثاني وهو المسح يفسد اي يفسد التكرار حقيقته ويلحقه بالمحظور وهو الغسل المامور بالغسل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالاخر في شرعية التكرار وعبارة شمس الائمة يضطر المعلل عند هذا المنع الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو اثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح يتعلق حكم التكرار به اذ التفرقة بينهما بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والاخر يدل على التخفيف قوله فاما الممانعة في الحكم وهو الوجه الثالث من وجوه الممانعة فنقول كذا يعني لا نسلم ان المسنون في غسل الوجه التثليث بل المسنون فيه التكميل بعد تمام فرضه بالزيادة على القدر المفروض في محل من جنسه كما في اركان الصلوة فان اكمال ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذلك الركوع والسجود وقد حصل التكميل ههنا اي في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة فيه اذ هو زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه ولكن التكرار الا استدراك متعلق بقوله ليس تثليثه بل ليس تكميله يعني التكرار في الغسل ليس بامر مقصود بل المقصود هو التكميل الا ان الغرض لما استغرق محله في الغسل اي تكميله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فكان شرعية التكرار سنة ضرورة فرضية الاستيعاب لا لعين التكرار قصدا وهذا المعنى وهو استيعاب الغرض محله معدوم في المسح لان الاستيعاب فيه سنة وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال لا لعينه وما كان مشروعا لغيره فانما يشرع باعتبار ذلك الغير في موضع يتحقق الحاجة باعتباره

اليه فاما اذا كان ما شرع لاجله يحصل بدونه لا ينبغي اعتباره الا ترى انه لو كرر المسح في ربع الراس
او ادنى ما يتناوله الاسم لحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الراس بالمسح فنبه بهذا على ان
التكميل ههنا بالاستيعاب وانه هو الاصل بعث المصير اليه الا انه موضع يتحقق العجز عنه
بان يكون الاستيعاب ركنا كما في المغسولات فحينئذ يصار الى الاكمال بالتكرار والا يلزم
على ما ذكرنا مسح الاذنين فانه شرع لاكمال المسح بالراس وان لم يكن في محل الفرض حتى لم يتادى
فرض المسح بمحاذاته ذلك المسح لاكمال السنة في المسح بالراس ولهذا لا ياخذ لاذنيه ماء جديدا
عندنا ولكن يسمح مقدمهما ومؤخرهما مع الراس والمسح فيهما افضل من الغسل الا ان كون الاذنين
من الراس لما كان ثابتا بالسنة دون نص الكتاب ثبت اتحاد المحل فيما يرجع الى اكمال السنة
به ولا يثبت الحلية فيما يتادى به الفرض الثابت بالنص فعلمنا انه يسن مسح الاذنين عن
المسح بالراس لهذا وان المشروع في الاصل هو الغسل الطاهر والفرق بين النكتتين ان الاولى
لبيان مشروعية نفس التكرار في الاصل اي التكميل سنة فيه دون التثليث والثانية لبيان
مشروعية سبب التكميل فيه فان بالاطالة تحصل التكميل كما في اركان الصلوة لما قلنا
من استغراق الفرض محله قوله ومثال قولهم في صوم رمضان اي في منع جواز مطلق
النية انه صوم فرض فلا يصح اداؤه الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارات فكان الا
بالحال بعد التعين او قبله اي انه يريد بوجوب التعيين وجوبه بعد تعين الصوم او قبله
فان قال بعد م انجلا اي بهذا الحكم وهو وجوب التعيين بعد التعين في الاصل وهو صوم
القضاء والكفارات لان التعيين بعد التعين ليس بشرط فيه فلا يكون هذا مانعا في الحكم في
الاصل وان قال قبله اي قال اريد بوجوب التعيين وجوبه قبل تعين الصوم لم يمكن
اي لم يمكنه اجابته مثل التعيين في الفرع وهو صوم رمضان لان التعيين حاصل فيه بامر
الشرع اذ المشروع في هذا الزمان ليس الا الصوم الوقت فصحت المانعة في الفرع ايضا
اي صحت مانعة هذا الحكم وهو وجوب التعيين في الفرع كما صحت في الاصل فان قال
لا حاجة لي الى هذا اي الى بيان ان التعيين يجب قبل التعين او بعده بل التعيين واجب
مطلقا من غير نظر الى ان قبل التعين او بعده قلنا له كذا يعني ندفع حينئذ هذا القول
بالموجب فنقول لا يصح عندنا الا بالتعيين ايضا غير ان اطلاقه اي اطلاق النية على اداء او على
تعيين للصوم او اطلاق الصائم النية تعيين فيحتاط الى حرف المسئلة وهو ان نية التعيين
بل يسقط اشتراطه لكون المشروع متعينا في ذلك الزمان ام لا فسقط اعتبار
ومثل قولهم في بيع التفاحة بالتفاحتين انه اي هذا البيع كذا قال في المستند حرمة
مطلقة اي يثبت بهذا البيع حرمة مطلقة او مؤقتة اي متناهية الى غاية وجود التساوي
فان قال مؤقتة اي يثبت به حرمة مؤقتة لم يجد بها في الفرع وهو بيع التفاحة بالتفاحة لعدم

الى الرجوع

المخلص اوليس للتفاحة حالة مساواة لا يجوز البيع فيهما عند الخصم لعدم دخولها تحت
الكيل فيكون هذه مانعة الحكم في الفرع وان قال يثبت به حرمة مطلقة لم يجد بها في الاصل وهو
بيع الصبرة بالصبرة فيكون مانعة الحكم في الاصل وذلك لان الحرمة فيه متناهية موقتة الى
غاية وهي المساواة في القدر فان البدلين اذا كيلا ولم يظهر فضل في احدهما يعود العقد الى
الجواز عندنا لزوال المعنى المفسد كذا في بعض الشروح فصحت المانعة اي مانعة الحكم
على التقديرين فان قال لا حاجة في الى بيان انها مطلقة او موقتة لا نسلم له ذلك لان
الحرمة الموقتة الى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذي يقع التعليل له لا بد من ان يكون
معلوما متحدا في الاصل والفرع فيظهر حينئذ حرف المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول
بالمساواة كيلا او حرمة مطلقة فالاست الافي محل قابل للمفاضلة المحرمة والمساواة
قالوا النكاح كرها نعني قياسا على الثيب البالغة نقول له ما معنى الكره اي ما تعني بقولك لا تنكح
كرها فان قال هو انه لن يقول الاب لها ان لا تنكح بدون رأيها اذ ليس هناك اكراه تخويف
فسلم في الاصل وهو البالغة عدم رأيها غير مانع من صحة التزويج ونفوذ ولاية الغير
عليها فيكون هذا مانعة الحكم في الاصل لكن الرأي القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع
رأي معتبر فيكون هذا مانعة الحكم في الفرع وتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر في
ثبوت الولاية هو الصغر عندنا دون البكارة وعنده على العكس وحقيقة المعنى
فيه ان النكاح من المضار وضعا في جانب المرأة على اصل الشافعي رحمه الله لان حكمه
اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ازواج من زوجه ولهذا صينت الام
عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر وانما يحتمل ذلك لمصلحة حاجتها الى اقتضاء
الشهوة كما يحتمل قطع اليد عند وقوع الاكلة واباحه الابعد البلوغ ليستغني لا
يثبت الجواز قبله الا انه جوز في حق البكر قبل البلوغ لدليل قام لنا على ان
اجبارها على النكاح جائز والمعنى المتوقف على حال البلوغ اذ لم يعتبر اذنها
بعده في حق الثيب التوقيف فيتاخر الى حال البلوغ لئلا يؤدي الى
تفويت الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح وضعا في جانبها لانه لتحصيل السكن
والازدواج والولد واقتضاء الشهوة وكلها من المصالح وما اثبت من الملك
فلكون الحجر عليها لتحقيق المصلحة فلا يجوز ان يجعل ذلك اصلا يخرج به عن عداد
المصالح الى ما هو من المضار بل يجعل الملك تابعا لاقامة المصلحة ومتى كان النكاح مصلحة
كان في الاصل فيه التحصيل وهي عاجزة عن التحصيل لصغرها فاقيم الولي مقامها
كما في البكر قوله ومثل قولهم اي مثل قولهم فيما مضى من المسائل قولهم في تجويز
السلم في الحيوان ما يثبت دينا مهرا في الذمة يثبت دينا ثمنا في الذمة كالمقدر ونحو

المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة فيقال له اي ثبت دينا في الذمة
معلوما بوصفه الباء للسببية اي بسبب وصفه او بسبب قيمته او من صلته معلوما
او زائد اي ثبت دينا في الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة فان قال ثبت
في الذمة معلوما بوصفه لم نسلم له ذلك في الفرع وهو السلم وفي الاصل وهو المهر يعني
لا نسلم ان الحيوان لا يصير معلوما بالوصف في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا الا ان
مثل هذه الجهالة متحملة في المهر دون السلم لان مبنى النكاح على المسامحة دون
المضايقة والاولى مثل هذه الجهالة فيه الى المنازعة ومبنى البيع على المضايقة والمما
كسة فيحترز فيه عن مثل هذه الجهالة لافضائها فيه الى المنازعة المانعة عن التسليم والتسلم
المقصود من البيع ومن تسمية المهر اصلا نوع تسامح فان الشرع جعل ثبوت الحيوان
دينا مهرا وصف القياس والمعتد اصالة وكان ينبغي ان يجعل النكاح اصل
القياس ليستقيم له هذا الكلام كما جعل القاضي الامام في الاسرار وقال الشيخ عند
معارضة فيستحق الحيوان دينا فيما بنى على النكاح والخلع الا ان حكم السلم
لما كان مستفادا من المهر عند الخصم اذ الحكم ثبت بالوصف سماه اصلا من هذا الوجه
وان قال بقيمته اي يصير معلوما بقيمته لم نسلم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف
يتفاوت في المالية تفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف وانما صح
الفرع لا في الاصل وهو المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امرأة على
عبد او فرس يجب الوسط ويعرف ذلك بالقيمة ولهذا لو اتاها بالقيمة تجبر
على القبول كما لو اتاها بالمسمى فثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما في
السلم فلا يصير معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف
ولا اعتبار للقيمة في باب السلم اصلا ولهذا لا يجب تسليم الحيوان عند ... في
السلم ولا يجوز اداء القيمة ورأيت في نسخة اظنها للشيخ بهذه العبارة فيقال
له ثبت الحيوان دينا في الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول
القيمة ام مجهول الوصف معلوم القيمة فلا يوجد في الفرع في اعلام القيمة ليس
بشرط لجواز عقد السلم وان قال لا حاجة لي الى هذا اي الى التعيين انه يصير
دينا بالوصف او بالقيمة قلنا بل اليه اي الى التعيين حاجة لاظهار ان
استواء الاصل والفرع في طريق الثبوت يعني لا بد من التسوية بين الاصل والفرع
في طريق الثبوت ليصح القياس وقد اعتبرت احد الدينين بالاخر والصحيح ما ثبت
انه لطريق ... لا طريق الثبوت ذكر الاتحاد في الطريق الذي ثبت به كل واحد
من الدينين في الذمة وبما حققنا ان الكلام في ... الاتحاد ههنا بين الاصل والفرع محللا

في

في الثبوت احدهما وهو المهر يحتمل جهالة الوصف في الثبوت لانه يثبت دينا في الذمة
بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبد والشاة والفرس من غير ذكر وصف والثاني
وهو السلم لا يحتمله اي لا يحتمل المذكور وهو جهالة الوصف فان اعلام المسلم فيه عند العقد
على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات
الامثال في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان واذا كان كذلك
لم يجز اعتبار احدهما بالاخر وقوله عندنا يتعلق بالمجموع اي الاختلاف بين
المهر والسلم في ان المهر يحتمل جهالة الوصف والسلم لا يحتملها ثابت عندنا وعند الخصم
هما متماثلان اذ المهر لا يحتمل جهالة الوصف ايضا كالسلم حتى لو تزوجها على عبد او فرس
غير موصوف يجب مهر المثل عنده دون المسمى كما لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار
احدهما بالاخر على اصله لتماثلهما الا ان هذا السند لا يتصل بمختلف فيه وقال الصحيح ملزما
ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر البعير امتاز عن ساير اجناس الحيوانات
ومتى ذكر انه بختي امتاز عن ساير انواعه واذا قال جذع وسمين من نسل ابل فلان امتاز عن
ساير اسنانه واوصافه فلا يبقى بعد ذلك الا جهالة لا يمكن الاحتراز عنها فيسقط اعتبارها
كما في الثياب فان الثوب وان استقصى في وصفه يبقى بين الامثال الداخلة تحت
الوصف ضرب جهالة حتى لو استهلك احد تلك الامثال على اخر يضمن قيمته لا المثل
الاخر فيما هو مثل في السلم فكذا فيما نحن فيه من الحيوان ونحن نقول انما ثبت
جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا ارتفعت الجهالة عن المسلم
فيه والتحق بيان هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فمتى بقي بعد ذكر هذه
الاشياء تفاوت فاحش لم يكن ذكرها مغنيا لبقاء الجهالة المفضية الى المنازعة
والحيوان بهذه المثابة فانا نرى عبدين متساويين في الهيئة والسن والسمن واللون
وبينهما تفاوت عظيم في المالية وكذا العبيد والافراس يبقى الجهالة فيه بعد ذكر هذه
الاشياء فيمنع جواز السلم كما في اللآلي والجواهر والخلقات بخلاف الثياب اذا وصفت
لان التفاوت فيها ليس بفاحش لانها مصنوعة العبد وهو يصنع بالة متى
احدث الالة والصانع يتحد المصنوع في الوصف فاما ما يحدث باحداث الله
تعالى بقدرته من غير آلة ومثاله ما اشير اليه في الاسرار ومثال قولهم في بيع الطعام
بالطعام لان القبض شرط فيه كما لو باع ثمنا بثمن ان عندنا اللام متعلقة بمحذوف
اي هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن بالثمن لا عندنا الشرط في
الاثمان التعيين لا القبض لانها صفة الدينية لا القبض الا ان التعيين لا يحصل في الاثمان ما لم
تقبض فيشترط القبض فيها لحصول التعيين لا لذاته وههنا التعيين حاصل بالاشارة من

عن قبض فلا يشترط فيه القبض فيرجع المعلل الى الضرورة الى معنى المسئلة وهو ان
لان اشتراط القبض في الصرف ليس لان الثمن صفة الدينية بل للصيانة عن معنى الربوا
بمنزلة المساواة في القدر ومثاله قولهم فيمن اشترى اباه ناويا عن كفارة يجب فيها
الاعتاق يجوز ويخرج به عن العهدة عندنا وعند زفر والشافعي عتق الاب ولا يخرج
عن عهدة التكفير وكذا حكم ساير المحارم عندنا الا ان الشيخ رحمه الله وضع المسئلة
في الاب ليرتب عليه خلاف ان نفي قالوا العتق اب فصار كالميراث اي العتيق
موصوف بصفة الاباق فكان شراؤه كشرائه في انه لا ينوب عن الكفارة اذا نوى
فيقال لهم ما حكم العلة وهي قولهم العتق اب فان قال اي المعلل وجب ان لا يخرج
شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالمحلوف بعتقه فيقال لهم
ماذا لا يخرج اي اي شيء لا يخرج عن الكفارة ولم يسبق الا ذكر العتيق والاب فان
عنيت ان العتيق لا يخرج او الاب لا يخرج عنها الان عندنا لا تتادى الكفارة بالعتق
اذ هي انما تتادى بفعل منسوب الى المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل تتادى
بالاعتاق وان قال وجب ان لا يجزى اعتاقه له اي اعتاق المكفر للاب عن الكفارة لم يجز
اي الاعتاق في الاصل وهو الميراث لانه لا صنع للوارث في الارث حتى يصير به معتقا
فكان هذا ممانعة للحكم في الاصل ولم يتناوله اي لم يتناول المعلل بالاعتاق في الفرع فكان هذا
ممانعة الحكم في الفرع ايضا فيظهر به اي بما ذكرنا من السؤال الممانعة فقه المسئلة وهو ان
الشراء عند الخصم ليس باعتاق حقيقة لانه لاثبات الملك والاعتاق للازالة فيستحيل
ان يكون ما هو مثبت للحكم مزيلا له وانما المؤثر في العتق هو القرابة الموجبة للصلة
والملك شرط له اذ لا تاثير له في ايجاب العتق بحال ثم العتق لما لم يحصل الا عند الملك سمي
المشتري معتقا مجازا لانه صاحب شرط [illegible]
واذا لم يكن الشراء اعتاقا وكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول
في الملك لا تتادى به الكفارة اذ لا بد لها من الاعتاق كما لو قال لعبد الغير ان اشتريتك
فانت حر فاشتراه ينوي به الكفارة وعندنا شراء القريب اعتاق بطريق انه متمم
علة العتق اذ العتق عندنا يضاف الى القرابة والملك جميعا لان العتق صلة وللقرابة
تاثير في ايجاب الصلة بلا خلاف وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى وجبت
الزكوة باعتبار الملك صلة للفقراء ويستحق العبد على مالكه النفقة صلة للملك
ومتى تعلق الحكم بعلة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا كما عرف وهو الملك
ههنا والشراء هو الموجب للملك فكان العتق المضاف اليه مضافا الى الشراء
بواسطته فينقلب الشراء اعتاقا بواسطة الملك وقد اقترنت به نية التكفير

بالاعتاق

بالاعتاق فيصح بخلاف المحلوف بعتقه لان الملك هناك شرط لا اثر له في استحقاق ذلك
العتق فيكون معتقا بيمينه ولم تقترن به الكفارة بها حتى لو اقترنت جاز ايضا كذا
في المبسوط **قوله** واما صلاح الوصف فما سبق ذكره يعني في باب ركن القياس
ان الوصف بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بواسطة التاثير
فكل وصف لم يظهر اثره شرعا لا يكون دليلا وحجة ومثاله الجرح لما كان سببا
لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا الوصف لا يجب القصاص
حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون السراية لا يقضي القاضي بالقصاص ما لم يشهدوا
ان الجراحة سرت كذا هنا ومثله ما ذكرنا انه من اقسام الممانعة فان قيل عندكم
الاثر ليس بشرط بل الطرد عندكم حجة بدون التاثير حجة عند الخصم الا يصح
الاحتجاج به عليه كمثل كان الكاف زائدة مثلها في قوله ليس كمثله شيء اي على
شاهد لو اقام بينة كذا على مسلم ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن للمدعي ان يقول اني
استحقيتها لانه حجة عندي كما قلت لان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده
غير مقبول قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ومثل الاول الوصف كلام المتكلم
وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم والحرز الحران
يدعي ان كلامه موجب للحكم على الغير من غير معنى معقول فانه درجة الانبياء عليهم السلام
ليس كما اشار اليه الشيخ ان المراد من صلاح الوصف هنا صلاحه للالزام على
الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقته
العلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط
الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة على ما
اختاره الشيخ رحمه الله ومثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم اثبات
ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة
لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير
في موضع ما سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه
قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة
والتقابض فيها بالجنسية لان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن
الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهارا للخطر
كالنكاح انا لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان التسبيل فيما
يشتد الحاجة اليه الاطلاق والتوسع دون التضييق بزيادة الشرط ومثال الاول
قولنا في تعليلهم في مسح الراس انه ركن في طهارة مسح فيسن فيها التثليث كالاستنجاء بالاحجار

انا لم ان وصف المسح الذي يدل على التخفيف صالح لتعليق حكم السنية الذي هو عن
التغليظ به اليه اشار شمس الائمة وهذا وان كان ردا للمختلف الى المختلف لكن
المقصود ايراد المثال وبيانه لا تصحيح القياس ولو مثل بطهارة مسح فيشرع فيه التكرار
كالاستنجاء يكون ردا للمختلف الى المتفق فيصح ثم ما نفعه صلاح الوصف بهذا المعنى وان
كان يؤدي الى فساد الوضع في بعض الصور وهذا اشار الشيخ رحمه الله الى المعنى الاول دون الثاني
الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يستعمل بل صلاحه فكان له
لم يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان له بل مطالبته بيانا في المناظرة فاذا اثبت صلاحه
فيلزم ان يبادر بجواز السؤال لعدم صحة هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما
لغير فساد الوضع والله اعلم **قوله** واما نسبة الحكم اي صحة ما نفعه نسبة الحكم الى الوصف
الذي ذكره المعلل فلان نفس الوجود لا يكفي بالاجماع يعني ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى
الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه
ونفس الوجود عند الوجود غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لان يكون ذلك بطريق
الاتفاق فان المنصوص عليه قد يكون اوصافا يوجد الحكم عند وجودها ولا يكون مناط
الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه كما صح القول بموجب العلة فانه في الفسق
منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان ربما لا يعرف في
الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فالاصل حجة عليك على انا
ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر الا ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او
بالنص وذكر الغزالي رحمه الله في هذا المقام لان المستدل ان كان مجتهدا بحث عليه
العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا
منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني
وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه عليه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك وانا اعلم
ان كنت اعرفه فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست
الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين **قوله** وذلك اي
منع نسبة الحكم الى الوصف عند في قولهم في الاخ انه لا يعتق على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لان حكم الاصل وهو عدم العتق في
ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم العجز لا يكون موجبا حكما بل المعنى
اخر وهو بعد القرابة وكذلك لا يثبت النكاح اي ومثل قولهم في الاخ كذا قولهم لا يثبت
النكاح لم يثبت بها اي بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال لان كونه ليس
بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة

على ما رسمناه فلا بد من دليل يوجب
نسبة الحكم الى الوصف حتى تصح اضافة
المعلل الى المعنى غير دليل
صح ... نسبة الحكم اليه

شبهة زائدة والحدود تدرأ بالشبهات فكيف تثبت بما فيه شبهة وكذلك اي
ومثل ما ذكرنا من المثالين كل نفي وعدم ترادف اي النفي تعرض لجانب المعلل والعدم
تعرض لجانب الوصف مثل قولهم المبتوتة لا يلحقها الطلاق لانها ليست بمنكوحة
لان العدم لا يصلح وصفا موجبا للحكم لانه ليس بشيء ونفس الوجود لا يصلح حجة
متعلق باول الكلام اي نفس وجود الحكم عند وجود الوصف لا يصلح دليلا على كون
الوصف حجة بالاجماع لانهم يعني اصحاب الطرد يسلمون ان صلاح الوصف شرط لكونه
حجة مع ان الوجود عند الوجود يتحقق بدونه فثبت ان نفس الوجود ليس بحجة
بالاجماع وانه لا بد من اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثاله تعليل كفارة
الصوم بوصف الجماع باعتبار انها توجد عند وجوده ليتعدى الحكم به الى جماع الميتة
والبهيمة او لمنع تعدية الحكم الى الاكل والشرب لا يكون حجة لانا لا نسلم ان الحكم
منسوب اليه بل الى الفطر على ما مر بيانه **قوله** والنوع الثالث يعني من
اقسام الاول الباب وهو فساد الوضع وقد مر تفسيره في باب بيان دفع العلل ومر
نقض القاعدة اصلا اي القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه وهو فوق المناقضة
في الدفع لان المناقضة تجعل المجلس ممكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالتقصي عن عهدة النقض
بالجواب او بزيادة قيد يندفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا
لا بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا المجلس الاخر والوجه سوى
الانتقال الى علة اخرى والمحقق فيه ان المناقضة بيان ان المجيب وضع الكلام
في محله لكن غير محكم حتى قبل النقض وفساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير موضعه
فكان اقوى في الدفع وقال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد
الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة
كالنظر في الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد في
الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد ورايت في بعض نسخ اصول الفقه ان حاصل
القول في فساد الوضع يحصره نوعان احدهما ان يبين المعترض ان القياس موضوع
على خلاف ما تقتضيه ترتيب الادلة ومثاله ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف
الكتاب او على خلاف السنة اي يقول انه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع
بينهما او حاول التفريق بين شيئين جمع الشرع بينهما وملخص هذا النوع ان يكون
القياس على خلاف وضعه موجب تمسك في الشرع هو مقدم على القياس فاذا كان
كذلك كان القياس فاسد الوضع مردودا والثاني ان يكون الوصف مشعرا
بخلاف الحكم الذي ربطه به وهذا ازيد في الفساد على فساد الطرد لان الطرد مردود

فالذي لا يشعر به

من جهة انه لا يناسب الحكم ولا شرعية وبحتمل خلافه بكون اولى بالرد ومثاله ذكر وصف
يشعر بالتغليظ في مقام التخفيف او على العكس من ذلك فاذا اعتبر القايس الحد على المهر
في طلب الثبوت او المهر على الحد في محاولة السقوط يكون فاسد الوضع لان
العقوبات تندرئ بالشبهات والاموال يستخرج السهات فاعتبار احدهما بالاخر
في الثبوت او السقوط يكون فاسد الوضع ودفع هذا السوال باظهار الملايمة
والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسر والا صار منقطعا مثاله
اي مثال فساد الوضع تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
اي بسبب الاسلام احدهما والبا صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب
الفرقة في غير المدخول بها كردة احدهما ولا بقاء النكاح اي وتعليلهم لابقاء النكاح
مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت
بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان تتاجل الى انقضاء العدة في المدخول
بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح
مع الردة في المسئلة الثانية انه فاسد اي تعليلهم في هاتين المسئلتين فاسد الوضع
لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي
المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم تضاف الى
الحادث ابدا او الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا
اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير ولو اثبتنا الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام
الذي حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك
لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين فوجب
اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه مبطل عصمة النفس والملك والنكاح
مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة
بعد تحقق الارتداد فاسد الوضع لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه ومن المراد
من قوله والردة لا تصلح عفوا يعني لو بقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم
ان يجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل في صوم
الناسي وهي لا تصلح ان تكون معفوة لكونها جناية القبح **قوله** ومثله قولهم في
الصرورة في الصوم هو الذي لم يحج حجة الاسلام اذا حج عن نفل او نذر او عن الغير
فانه يقع عما نوى عندنا وعند الشافعي يقع عن الفرض كذا في الاسرار الحج يتادى
باطلاق النية فكذا يتادى بنية النفل لان مطلق النية للعبادة التي تتنوع الى فرض ونفل
يكون نية النفل كما في الصلوة والصوم في غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على

لاستحقاق

استحقاق نية النفل للفرض الاترى ان الزكوة لما تادت بتصدق النصاب على الفقير بمطلق النية تادت
بنية النفل ايضا وهذا فاسد لان اعتبارهم نية النفل بمطلق النية فاسد في الوضع لان العمل انما
هو حمل المطلق على المقيد واعتبار المطلق بالمقيد فعندنا في حمل المطلق على المقيد حادثتين او في
حكمين وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد كما في اليمين حملنا مطلق الكتاب على المقيد بالتتابع في
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه واحكام تقابل المقيد بحمل المطلق لا في ذكر المغاير صفة زايدة منصوصة
فكان نسخا وما ذهبوا اليه من هذا القبيل فكان فاسدا في وضعه لمخالفته وضع الشرع وقد مر ما
ذكرنا ان مطلق النقد ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيد بنقد اخر فانه لا
يحمل على المطلق لينصرف الى نقد البلد ومثله اي مثل التعليل المتقدم التعليل بالطعم لتحريم الربوا
فانهم قالوا ان الطعم في المطعومات معنى له خطر يتعلق به بقاء النفس وقوامها به فوجب
ذكر عزة التصرف في المحل عند المقابلة بجنسه الا بشرط زايد وهو المساواة في المعيار
اظهار الخطر كالنكاح لما تعلق به بقاء الجنس شرط فيه من الشروط ما لم تشترط في
غيره من العقود من الشهود والولي وغيرها اظهارا لحرمة المحل وهذا فاسد في الوضع لان
الطعم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم اسباب الحاجة ولمساس الحاجة اثره في الاطلاق
والتوسعة دون التحريم والتضييق كما في اباحة الميتة عند المخمصة واعتبر هذا باعوار الماء
والطعام والدواء فانه يتيسر الوصول الى كل واحد من هذه الاشياء بعد العجز الباء
وابيح اكل الواحد من الغانمين بقدر الحاجة من الطعام الذي تكون الغنيمة في دار
الحرب قبل القسمة فكانت العلة فاسدة وضعا مع انه لا تاثير لها في اثبات المماثلة من
العوضين التي هي شرط جواز العقد بخلاف النكاح فانه يرد على الحرية والحرية تنبئ عن الخلوص
يقال طين حر اي خالص وفي الشرع ... اي مخلصا من اعباء
البيع والخلوص يمنع ورود الملك عليها فيصلح ان يكون الاصل فيه التحريم فيثبت للحل بعارض
الحاجة الى بقاء الجنس وما ثبت بالعارض يقدر بقدره فيتوقف على اشياء لما فيه من مخالفة
الاصل والطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء اكله وذاقه الا ان الجاري على السنتهم
في علة الربوا الفتح ومرادهم كون الشيء مطعوما او ما يطعم كذا في المغرب **قوله**
ومثله قولهم في الجنون الجنون ينافي وجوب الاداء بالاتفاق قل او كثر حتى لا
ياثم بترك الاداء في حالة الجنون وينافي وجوب القضاء ايضا بالاتفاق اذا اكثر
بان زاد على يوم وليلة في حق الصلوة او استغرق الشهر في حق الصوم وان كان اقل من يوم
وليلة في الصلوة او ما دون الشهر في الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا افاق وعند
الشافعي لا يلزمه ان الجنون ينافي تكليف الاداء لانه يثبت بالخطاب والخطاب
ساقط عن المجنون اصلا فينافي وجوب القضاء ايضا لانه يبتنى على وجوب الاداء

اي اعتبارهم اسقاط القضاء باسقاط الاداء انما فاسد في الوضع لان الوجوب اي نفس الوجوب في كل الشرع
اي المشروعات ثابت بطريق الجبر من غير توقف على علم العبد واختياره والاداء بطريق الاختيار
يعني وجوب الاداء انما يثبت في حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهي حال القدرة فان وجوب الاداء
وان كان بطريق الجبر ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب كما قيل في النائم والمغمى
عليه فان اصل الوجوب ثابت في حقهما وان كان وجوب الاداء متراخيا عنه الى حالتي الانتباه والافاقة
والقضاء الذي هو بدل الاداء يعتمد انعقاد السبب للاداء على الاحتمال اي على احتمال الاداء يعني ليس
من شرط وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يترتب عليه القضاء عند فواته بل الشرط
فيه ان ينعقد السبب موجبا على وجه يحتمل ان يفضي الى الاداء كما في قوله والله لامسن السماء
تنعقد اليمين موجبة للبر بطريق الاحتمال فيكفي ذلك لوجوب الخلف وهو الكفارة وان لم يكن
الاصل ثابتا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت لانه يعتمد تحقق السبب وقيام
الاهلية وبالجنون لا تزول الاهلية لان الاهلية العبادة تبتني على كونه اهلا لثوابها وانه اهل الثواب
لكونه مومنا والجنون لا يبطل الايمان ولهذا يرث من المسلم ولا يفرق بين المجنون وزوجته
المسلمة ولا يبطل صومه حتى لو جن بعد الشروع في الصوم يبقى صائما فثبت ان الوجوب ثابت
في حق المجنون وان كان الخطاب بالاداء ساقطا عنه لعجزه عن فهم الخطاب كما في حق النائم
والمغمى عليه واحتمال الاداء قائم في حقه ايضا بزوال الجنون ساعة فساعة كما في النوم
والاغماء فيكون ذكر وجوب القضاء فعلم انه لا يلزم من منافاة الجنون وجوب الاداء منافاته
وجوب القضاء عند الافاقة فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهي ان اصل الوجوب بطريق
الجبر وان الجنون لا ينافي اصل الوجوب وان القضاء يعتمد انعقاد السبب للوجوب
على احتمال الاداء لا حقيقة وجوب الاداء فكان فاسدا في الوضع واشار القاضي الامام رحمه الله
الى ان الجنون في ما خير لعدم الفعل حتى لا يأثم دون اصل الايجاب كالنوم فجعل
سقوط الخطاب بالفعل علة لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف النص والاجماع فيكون
فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وبالاجماع اتفاق العلماء على وجوب
القضاء على النائم كما هو موجب الحديث **قوله** وكذلك اي ومثل قولهم المذكور في هذه
المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى اخره يعني لو علل احد من المسلمين بان ما يمنع القضاء
اذا استغرق شهر رمضان منعه بقدر ما يوجد كما في الصبا والكفر لشمول العلة وهي
عدم العقل والفهم كان فاسدا في الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين اليسير
والحرج اي بين ما يتيسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدي الى الحرج اصل
معتبر اي جار مطرد في قواعد الشرع حتى يسقط ما ادى الى الحرج ولم يسقط ما لم يؤد
اليه كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لانها تستلزم الحرج كل شهر في الغالب والحكم

لزم

يلزم في كل يوم وليلة خمس مرات فلو اوجبنا القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجب
عليها في زمان الطهر ولم يسقط بالحيض قضاء الصوم لان فرضية الصوم في السنة في شهر واحد واكثر الحيض في ذلك
الشهر عشرة ايام فايجاب قضاء عشرة ايام او دونها في احد عشر شهرا لا يكون فيه كثير حرج والمؤدي
الى تضاعف الواجب تصفه التتابع لم يوجب الاستثقال لانها احد عشر شهرا خالية عن الحيض
في العادة الغالبة فلو الزمناها الاستثقال رعاية للتتابع لوقعت في الحرج بخلاف كفارة اليمين
عندنا وبخلاف ما اذا نذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجد ثلثة ايام او عشرة ايام
خالية عن الحيض فلا تحرج في الاستقبال وانما قال عندنا لان التتابع في كفارة اليمين ليس
بشرط عند الشافعي رحمه الله ولهذا ضم اليها مسئلة النذر بعشرة ايام متتابعة لانها
متفق عليها وقوله لما ذكرنا دليل المجموع اي هذه الاحكام ثابتة لما ذكرنا ان الفصل بين
اليسير والحرج ثابت فكذلك ههنا في الاستغراق حرج اي في ايجاب القضاء فيما اذا استغرق
الجنون الشهر حرج بتضاعف العبادة المشروعة في وقتها وهو وظيفة السنة
صوم شهر واحد فلو اوجبنا عليه القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان في التضاعف
حرجا فيسقط بعذر الحرج وليس في القليل اي في ايجاب القضاء في الجنون القليل وهو ما
اذا لم يكن مستوعبا حرج مثل الحرج الثابت في الاستغراق فلم يسقط به لان
سقوط القضاء في الكثير للحرج لا للجنون فلا يدل عليه سقوطه فيما ليس فيه حرج والحرج ما
يتعذر على كل فرد الخروج عنه كذا نقل عن عيسى بن عمرو والكلام في الحدود الفاصلة يعني
انه لا بد للفصل بين اليسير والحرج من حد على حدود اعتبرها الشرع انما النزاع في ان القليل
من الجنون ليس مثل الكثير في سقوط القضاء لان الكثير يستلزم الحرج دون القليل فكان
اعتبار احدهما بالاخر فاسدا في الوضع **وقوله** والحرج في استغراق الاغماء جواب
عما يقال سقوط القضاء في الجنون المستغرق للحرج غير مسلم اذ لو كان للحرج لسقط في
استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعف الواجب كالجنون وحيث لم يسقط
فيه دل على ان السقوط للجنون لا للحرج فيلزم منه السقوط في القليل ايضا فقال لا نسلم
ان استغراق الاغماء للشهر موجب للحرج لان الحرج انما يتحقق فيما هو غالب الوجود
واستداد الاغماء شهرا قلما يتفق اذ الانسان لا يعيش في الغالب شهرا مغمى عليه بدون
اكل وشرب ولو وقع كان في غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف الجنون لانه قد يمتد شهرا
وسنة وسنين [illegible] بصلح عذرا لاسقاط وفي الصلوات استوى الاغماء والجنون
في الفتوى اي في الحكم حتى كان في الاغماء الزائد على يوم وليلة يسقط القضاء كما في الجنون
الزائد على يوم وليلة لان الاغماء يوجد غالبا بهذا المقدار من الزمان كالجنون وان اختلفا
في الاصل فان الجنون يعدم العقل كالصبا والاغماء لا يعدمه ولكنهما مستويان في حق الصلوة

[illegible]

في نفقة والقدر اشتراط الطهر دون الحيض لان في ايجاب الاربع حال الطهر حرج الانقطاع عن الزوجة اذا ... وكالحيض اذا خلا في صوم كفارة القتل الواجب

في عليته الوجود او معناه انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما فان الجنون
يزول العقل وبالاغماء لا يزول بل هو فترة ومرض يعتري الانسان ويمنعه عن استعمال القدرة
ولهذا ابتلي الانبياء عم بالاغماء دون الجنون فكان القياس في الاغماء في الصلوة ان لا يسقط ولا
لكن لوجود اصل العقل فيه كما في النوم واستحسنا في الكثير وهو ما زاد على يوم وليلة فجعلناه مسقطا للحرج
وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او كثر لزوال العقل به واستحسنا
في القليل فلم نجعله مسقطا لعدم الحرج والحقناه بالعدم ~~ولهذا الحق القليل بالاغماء~~
~~دون الجنون فكان القياس في الاغماء في الصلوة ان لا يسقط~~ فحصل من هذا استواء الاغماء
والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كقليل الاغماء وكثير الاغماء فيها ككثير الجنون
وقوله لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاغماء والجنون في المتن اي هما مستويان
في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه ممتد دون الاغماء وقوله والصبا ممتد
ايضا الى الخ جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال
الشهر او اسلم الكافر لم يلزمهما قضاء ما مضى فكذا المجنون اذا افاق فقال الصبي ليس
بمتنوع الى ممتد وغير ممتد بل هو ممتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاغماء
في حق الصلوة واليه اشار بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بالعدم بوجه ويتحقق فيه معنى الحرج في
ايجاب القضاء فكان استغراقه للشهر وعدم استغراقه بمنزلة وبخلاف الكفر عطف
على قوله والصبا ممتد من حيث المعنى اذ معناه بخلاف الصبا فانه ممتد ليس الا وبخلاف
الكفر حيث لا يجب فيه القضاء وان كان قليلا لانه ينافي الاهلية لانا بينا ان اهلية العبادة
باهلية ثوابها والكافر ليس باهل لاستحقاق ثواب الاخرة فينتفي عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية
فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي اهلية العبادة لعدم منافاته
لاستحقاق الثواب ولهذا بقيت عباداته التي اداها في حال الافاقة ولا يجب عليه اعادة حجة
الاسلام بعد الافاقة قوله وكذا الاذى وكالتعليل في المسئلة المتقدمة التعليل لكن
ولكن احتج الشيخ رحمه الله بين المسئلتين لابتنائهما على اصل واحد وهو التفرقة بين الثمن والمبيع
كما اشار اليه ونحن نبين كل مسئلة على حدة اما بيان الاولى فهو ان الدراهم والدنانير
لا تتعينان في عقود المعاوضات بالتعيين عندنا خلافا للشافعي لان هذا تعيين مفيد صدر من اهله
مضافا الى محله فيصح كما في المكيل والموزون وسائر السلع وكما في عقد الوصية والهبة والشركة
والوكالة والمضاربة اما الاهلية فظاهرة ولهذا لو عين عرضا تعين واما المحلية فلانها اعيان
موجودة بذواتها قابلة للتعيين حتى تعينت في العقود التي ذكرناها وهو مفيد لانه تتعين الملك في
العين وملك العين اكمل من ملك الدين ونحن نقول هذا التعليل فاسد في الوضع لانه اعتبار الثمن
بالمثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في جانب المبيع ثبوت الملك

واستحقا

واستحقاق اليد لا غير وبهذا الاختلاف فكان وجوده شرطا لجواز العقد الا في موضع سقط ضرورة
وهو السلم فيه بحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن وجوده ووجوبه فانه اذا اشترى
شيئا بحنطة في ذمته وذلك لم يكن موجودا قبل العقد وانما صار موجودا بالعقد ويملك
به وهذا الحكم اصلي في جانب الثمن لا تبعا للضرورة كما في السلم بدليل جواز الشراء بدراهم في
الذمة مع القدرة على التعيين وبدليل جواز الاستبدال به قبل القبض كما في سائر الديون
ولو كان الحكم الاصلي في جانب الثمن ثبوت الملك في موجود وكان ثبوته دينا بطريق الضرورة
لبقي ملحقا بالاعيان فيما وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كما في السلم ولما ثبتت التفرقة
بينهما في وضع الشرع كان التعليل للتسوية بينهما في الحكم فاسدا في الوضع لانه تغيير حكم الشرع
بجعل ما هو حكم العقد وهو صيرورة الثمن موجودا به شرطا له وهو معنى قوله لما عرف
اي في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع افترق التفرقة بين المبيع والثمن وهذا اذا
اعتبروا النقود بالسلع فان اعتبروها بالتبرعات واليه الاشارة في قوله والبياعات
بخلاف التبرعات فكذلك ايضا لان التبرعات مشروعة للايثار بالعين لا لايجاب شيء
منها في الذمة فلا يكون التعيين فيها تغييرا لحكم العقد والمعاوضات لايجاب بدل منها في الذمة
ابتداء لان المتعارف بين الناس في المعاوضات عقدها بلا اشارة الى الاعيان بل بتسمية
مطلقة وانها توجب في الذمة ابتداء فكان اعتبارها بما هو مشروع للالتزام في الذمة ابتداء بما هو
مشروع لنقل اليد والملك في العين فيكون موجبه لا يكون صحيحا كذا التعيين ههنا في صحة
العقد لانه يفوت به ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالتزام في الذمة ابتداء واما
المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افلس قبل نقد الثمن لم يثبت للبائع حق نقض البيع
واسترداد السلعة عندنا وعند الشافعي يثبت له ذلك لان الثمن احد عوضي العقد فالعجز عن تسليمه
يوجب حق الفسخ للبائع دفعا للضرر عن نفسه كالعوض الاخر وهو المبيع اذا كان عينا فعجز البائع
عن تسليمه بالاباق ونحوه او كان دينا كالسلم فعجز المسلم اليه عن تسليمه بانقطاعه عن ايدي الناس
ونحن نقول هذا التعليل فاسد وضعا لان القدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع لان موجب
العقد في المبيع استحقاق ملك العين واليد على البائع ولا يصح ذلك اذا لم يكن ثابتا له
عند العقد ولهذا في المبيع الدين يشترط القدرة على التسليم حكما باشتراط الاجل الذي هو مؤثر
في قدرته على التسليم بالاكتساب او ادراك الغلات وباشتراط عدم انقطاعه عن ايدي
الناس اما القدرة على تسليم الثمن فليست بشرط لما قلنا ان الثمن يصير موجودا بالعقد
فلا يقدر على تسليمه قبل العقد لان المعدوم لا يتصور تسليمه ولا يجوز ان يجعل القدرة على
الثمن بعد العقد شرطا لجواز العقد لان الشرط ابدا يكون سابقا على الاصل كالطهارة
للصلوة ولان الثمن وصف والاوصاف لا تقبل التسليم فيستحيل ان العجز عن تسليم المبيع

[illegible]

يمكن خللا فيما هو موجب العقد فيه وبسبب العجز عن تسليم الثمن لا يمكن خللا فيما هو موجب العقد فيه
ولهذا جاز اسقاط حق بعض الثمن قبل القبض بالابراء ولم يجز ذلك في المبيع المعين قبل القبض
حتى اذا وهبه من البائع وقبله كان فسخا للبيع منها فاثبات حق الفسخ من غير تمكن خلل فيما هو موجب العقد
اعتبارا لثبوته عند تمكن الخلل في موجب العقد فيكون فاسدا ولا يلزم عليه تمكن المولى من الفسخ عند عجز
المكاتب عن اداء البدل مع ان ذلك عجز عن اداء ثمنه لان موجب عقد الكتابة لزوم البدل على ان
يصير ملكا للمولى بعد حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا ولهذا لا تصح الكفالة
في بدل الكتابة ولا يصح الكفالة به لعدم ما له الملك بما كان لا يستحق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تمكن
الخلل في المكان الذي هو موجب العقد فيه فاما موجب العقد فلا يثبت للمشتري حق الفسخ كذا ذكره
شمس الائمة رحمه الله فثبت بما ذكرنا ان قوله لما عرف من الفرق بين المبيع والثمن اصل وضع الفرع
متعلق بمسئلتين وقوله والساعات لا الغرض متعلق بالمسئلة الاولى ووجه ايراد الاول ان
الدرهم سمي ثمنا ولابد من ان يكون معنى الدين به ليصح تسميته بها وليس معنى الدينية
في جانب المبيع اذا لشرطية لم يكن عينا فثبت انه في جانب الثمن فكان في تسمية اشارة الى
الاصابع الثمن الدينية وان المبايعة لا التزام الدين في الذمة والمراد بالاية من بيع العين
في اكثر الاوامر ثم بطلت وجوه المقايسة ذلك اي فيما ذكرنا من بعض النقود فانهم اعتبروا
النقود بالسلع في البيع وبالتبرعات وبالغصب والقياس على الكفارة في الوضع او اريد من جنس
المقاييس القياس الطاهر والاستحسان والقياس الطردي فانه لما كان في مسئلة وضعه لا
تاتي منه هذه الاجناس لانها تعتبر الصلاح الوصف ومع فساد الوصف لا يكون الوصف
صالحا كذا في بعض الشروح والاظهر انه اراد به انواع المقاييس فيما ذكر من امثلة فساد
الوضع حمله كما صرح القاضي الامام رحمه الله والشيخ رحمه الله لمنع الكلام احسن عللهم
للعلوم صحة واسنها فقها ومعرفة وبلغ الكلام ان اكثر عللهم لا يخلو عن فساد الوضع
وسبيله انه لابد من القول بالتابيد الذي كان عليه السلف بلا اختلاف وهكذا ذكر
شمس الائمة رحمه الله اعتبار المقاييس جمع مقياس وهو من اوزان الالة فكان المعنى ان المعاني
التي هي الات الحقيقة في هذه المسائل باطلة او المراد بالمقاييس نفس الاقيسة والقياس
في شرح ... الى الطوال الذي دل عليه فبطلت وفي موضعه الى الشرح وموضع الشرح
الكتب الطوال مثل المبسوط والاسرار وغيرهما قوله واما النوع الرابع
يعني من اقسام اول الباب وهو المناقضة وقد مر تفسيرها فيلجي اصحاب الطرد الى
القول بالاوصاف ايضا مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب لما نقض بما
اورده السائل من النقض لابد للمجيب من الخلاص عنه ببيان الفرق وعدم وروده
نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا لم يحصل ذلك

انقطاعا او مسامحة السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل
انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك بان يقول انك احتججت علي باطراد هذا
الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا نسمعه بيان التاثير والشروع في الفرق في هذا
المجلس لان ذلك انتقال عن حجة الى حجة اخرى وهي التاثير لاثبات المطلوب الاول
فالسمع منه فينضبط ... التمسك بالامانة والرجوع عن الطرد فيما تعدد المجلس مثل قول الشافعي رحمه الله
في اشتراط النية في الوضوء انهما طهارتان فكيف افترقتا وهو استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان
وهذا نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله انه قال وجب ان يستويا يعني انه انكر التفرقة بينهما على الاطلاق
ولم يبق الحكم فان فسر ذلك بالطهارة او قال وجب ان يستويا على الاطلاق كان باطلا بلا شبهة لان التيمم والوضوء
يتفاوتان في عدد الاعضاء فان احدهما يؤدي في الاعضاء الاربعة والاخر يؤدي في عضوين وفي قدر
الوظيفة حتى سن التكرار الى الثلاث في الوضوء وكره ذلك في التيمم بالاجماع او المراد ان وظيفة الوضوء
الاستيعاب بالماء او الاستيعاب بالتراب ليس بشرط في التيمم بالاجماع انما الخلاف في الاستيعاب
بالمسح ففي رواية الحسن عن ابي حنيفة لا يشترط ايضا بل مسح الاكثر يكفي وفي ظاهر الرواية
شرط او هو من قبيل الالزام على مذهب الخصم فان عندالشافعي التيمم الى الرسغ في قوله القديم
كما في الاسرار وهو مذهب الاوزاعي وابي بكر الاعمش رحمهم الله او في نفس الفعل بعد الفعل
الواجب في احدهما مسح وهو الاصابة وفي الاخر غسل وهو الاسالة وهما مفترقان او معناه ان الفعل
في احدهما تلويث حقيقة وفي الاخر تطهير وتنظيف حقيقة وحكما او المراد ان نفس الفعل
في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو وقف في مهب الريح او موضع هدم حائط فاصاب الغبار
وجهه وذراعيه او ذر رجل على وجهه وذراعيه ترابا لم يخرج عن التيمم حتى يمسح وينوي التيمم ولو
وقع في ماء او اصابه مطر وسال على اعضائه يصير متوضيا من غير فعل وان لم ينو وجب ان
يستويا في النية اي في الاستواء بالنية وهو الغرض بهذا التعليل اسمع ذكر بغسل الثوب
او البدن عن النجاسة الحقيقية فانه طهارة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك
الى بيان التاثير الذي يندفع به النقض ويتبع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير
معقول المعنى لانه لا يعقل في العين اي محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه
طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة
وهو المخرج لا يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم الا انه
... النجاسة وهو المخرج وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم تحقيقا لمعنى
التعبد اذ العبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود
عنه ازالة النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية وذكر القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله ان التيمم بدل فلوجوب النية شرط في الاصل لما كانت شرطا في البدل لان النية لتحصيل

معنى العبادة وحتى لم يكن العبادة ثابتا في الاصل لا يثبت في البدل كما في ابدال العضو وعكسه ابدال الكفارات
ونحن نقول ان الماء في هذا الباب اي في الغسل عامل اي في التطهير بطبعه كما في الثوب انه مزيل ومطهر
بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه
المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة في صفة الطهارة وذكر ان يكون مؤثرا
في غيره واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد ثم اشار الى الجواب عن قوله وهو تطهير حكمي
لانه لا يعقل في العين نجاسة فقال وكان القياس غسل كل البدن اعتبارا بما لو تنجس بدنه حقيقة
وذكر الاخروج النجاسة يثبت صفة الحدث بلا شبهة ومعلوم ان مخرج النجاسة عين هو موصوف
بالحدث وحده فانه يقال دبر محدث وفرج محدث وانما البدن كله موصوف به اي بالحدث شرعا
وعرفا وحقيقة اما شرعا فلانه يمنعه من اداء الصلوة دون غسل المخرج واما عرفا فلانه يقال رجل
محدث وامراة حائض كما يقال رجل عالم ومؤمن وان كان العلم والايمان قائمين بالقلب واما حقيقة
فلان نفسه لا يصح ان يقال انه ليس بمحدث وانه ليس بعالم وانما المحدث فرجه والعالم قلبه بل يكذب
نافيه كذا قيل يثبت ان البدن كله موصوف بالحدث دون موضع الخروج الا ترى ان غسله
ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو اولى بوجوب الغسل واذا ثبت ذلك
ينبغي ان يجب غسل كل البدن الا ان الشرع اقتصر الى اخره يعني لكن الشرع اقتصر على بعض
الاعضاء تيسيرا للحرج في الحدث الذي يكثر وقوعه وعين اي ... هذه الاعضاء لانها حدود
البدن فان بالراس والرجل ينتهي طرفا الطول وباليدين ينتهي طرفا العرض وهي امهات البدن
اي اصوله وهي معنى الغسل لانها مواقع النظر الظاهر ومحال اصابة الغبار وغيره لظهورها وكذا اقامة
الغسل فيها ايسر من اقامته في غيرها فكانت اولى بالتنظيف والتطهير فلم يمكن التعدي اي
تعدي وجوب الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج الى الاعضاء الاربعة بل الى جميع البدن
الا موافقا للقياس لاتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا لكن الاقتصار على الاعضاء
الاربعة مع المقتضي لغسل جميع البدن بخلاف القياس وذلك لا يجوز الغسل في هذه
الاعضاء بل وعدم غسل غيرها بخلاف القياس وانما تعين بالنص الذي لا يعقل كذا يعني انما
المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية غير
معقول المعنى ان الثابت به وهو وصف محل الغسل بالخبث غير معقول وفي بعض النسخ
وانما تعين بالنص الذي لا يعقل يعني الثابت بهذا النص تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث
غير معقول المعنى لان حكم الحدث وان ثبت في اعضاء الوضوء عرفا وشرعا لكنه غير ثابت
حسا وانما ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من ثبوت خبث في المحل ليكون الغسل فيه
ازالة للخبث فكان اثباته في المحل امرا حكميا غير معقول لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا
قال المحدث لا ... في الا ان التعليل لا يجب وهذه النسخة اصح قال الشيخ فقد ذكر في شرح
المعزوم

بخلاف القياس

تغير

المعزوم ان الثابت بالنص تغير محل الطهارة من صفة الى صفة حتى اعطي له حكم النجاسة نجاسة
معقول فلم يكن تغير الصفة المطهر وهو الماء مطهرا بطبعه معقولا على ما كان وانما ذكر الشيخ رحمه
الله قوله وانما تعين بالنص كذا دفعا لسؤال يرد عليه وهو ان تطهير هذه الاعضاء لما كان معقول
المعنى ينبغي ان يثبت بسائر المايعات الطاهرة على اصلكم كازالة النجاسة الحقيقية فقال النجاسة
في الاعضاء ثبت بالنص غير معقول المعنى والشرع اثبت النجاسة في حق الماء فبقيت النجاسة عدما
في حق سائر المايعات فاما الماء فعامل بطبعه اي مطهر ومزيل للخبث بطبعه لا يتوقف عمله على
قصد وارادة والنية للفعل القائم بالماء وهو التطهير يعني لو شرطت النية انما شرط ليصير
الماء مطهرا لا لان يثبت خبث في المحل قبل النية ولهذا كان الشرط عند الخصم نية رفع الحدث
لا اثباته وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على النية بل هو عامل بطبعه سواء كان
الخبث في المحل معقولا او غير معقول فكان اثر غسل هذا المحل الذي ثبت فيه الحدث غير
معقول المعنى مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث
بطبعه فكان اثبات التطهير غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليطهر فعلا على طبعه ويصير مطهرا
وبعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها في حصول
الطهارة باستعماله بغير نية كما في استعمال الماء ثبت انهما بمنزلة واحدة انما المفارقة في صفة
الطهورية للآلة وانه لا يستعمل للخصم في مسئلة التيمم بل هو دليل لنا قوله ومسح الراس
ملحق بالغسل جواب عما يقال ان المسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير
الا ترى انه لا يكثر النجاسة ولا يزيلها فكان مثل التراب في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط
فيه النية كما في التيمم فقال هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه
الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الغسل اسقط ونسخ الى المسح
ضرب من الحرج فان غسل الراس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام الشتاء لمن كان له
شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمائم والقلانس فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا
وتيسيرا ولما قام المسح في هذا المحل مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل
وان الطهارة طهارة غسل فيعتبر الجزء منه بالكل وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السؤال
ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن شيئا لا ضعف عن التطهير الى سنة
الحقيقية لا يطهرها بازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون العين فاستغنى
عن الازالة لافادة الطهر فصار البلل كالسائل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهر قوله ولا نجوز
ان نشترط اي النية ليصير الوضوء قربة جواب عن طريقة لهم سلكها ان في هذه المسئلة
وهي ان الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى بامره وحكمه الثواب وكل ذلك
موجود في الوضوء وقال الشرع الطهارة على الطهارة نور على نور يوم القيامة واذا ثبت كونه عبادة

فانه ثابت

شرع

لاسادي بدون النية لان الشرع امرنا ان نعبده بشرط الاخلاص والاخلاص عمل القلب بالنية بجهة
الامر الا ترى ان هذه الطهارة تتادى بالتراب فتبين ان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في
هذا الاستعمال بل المطلوب معنى العبادة وذلك لا يحصل بدون النية فقال انا نسلم ان
النية ليصير الوضوء قربة شرط وان معنى العبادة فيه لا يحصل بدون النية لكنا لا نسلم
انه اي الوضوء لم يشرع الا قربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع بطريق القربة وهو لا يحصل
بدون النية ونوع شرع تطهيرا مجردا وهو حاصل بدون النية كغسل الثوب يعني اذا نوى
غسل الثوب للصلوة وقع عبادة موجبة للثواب واذا لم ينو ذلك وقع معتبرا ايضا وان لم يقع عبادة
حتى جاز اداء الصلوة فيه لان المقصود هو الطهارة دون القربة والصلوة في ذاتها غني كون الوضوء
من شرطها صحتها تستغني عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص التي اوجبت اشتراط الوضوء للصلوة
لا يدل على تعلق جواز الصلوة بوصف القربة ولا بها تها في العبادات فلا يحتاج الى النية لتصير عبادة
كذا في شرح التقويم واما يحتاج فيه الى كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبد به
اهلا للقيام في مقام المناجاة واليه الاشارة في قوله تع ولكن يريد ليطهركم وقوله عم مفتاح
الصلوة الطهور وكذا في تسميته وضوءا او طهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى لو
توضأ لكذا صلى به غيره لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلوة الى وصف القربة لم يجز الصلوة
فيما من الصور لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الوضوء او بفراغه عن الصلوة التي قصدها في حالة
الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير ولما جازت بالاجماع عرفنا انها متعلقة بوصف التطهير لا
بوصف القربة وذكر القاضي الامام في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء
يتادى بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة ولكن العبادة
متى لم يكن مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة والجهاد ونحوهما
وذكر ان هذه عبادة غير مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا
طهرت الاعضاء باي سبب كان سقط الامر كالسعي الى الجمعة يسقط بسعي للتجارة لان المقصود وهو
التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فعلى اي وجه حصل سقط الامر قوله ومثله اي مثل قوله
في المسئلة المتقدمة قوله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء اعتبارا بالحدود
وهو اي هذا التعليل بعد كونه تعليلا بالعدم الذي هو احتجاج بلا دليل باطل اي منتقض بالنكاح وكل
ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب التي في مواضع العورة فان شهادتهن فيها مقبولة مع
انها ليست بمال فيبطل وورد هذا النقض للعلل الطاردة الى الفقه اي الى الرجوع الى المعنى الفقهي
الذي بني ان نفي هذا الحكم عليه وهو ان شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال
حجة ضرورية عند الخصم وان الاصل فيها عدم القبول لانه لا تقبل الا في الاسر مع الرجال
بشرط عدم الرجال بقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم

الما

الماء فقد ذكر انها ليست بحجة اصلية وانما صير اليها بالضرورة وكذا النقصان في عقلهن كما وردت به السنة
وقلة ضبطهن كما ورد به الكتاب واختلال الولاية وغير ذلك مما هو المذكور في الشهادة
فكان الاصل فيها عدم القبول فكانت حجة بانفرادها في موضع الضرورة مثل البكارة وما لا
يطلع عليه الرجال ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يندرئ في العادة وهو الاموال لانها للبذل والتجارة
دائرة بين الناس واكثر ما يقع به المنازعات يقع في بابها وكذا المبايعات تقع بغتة وربما يتعذر احضار
الذكور فلو لم تقبل شهادتهن في ذلك الباب لضاق الامر فعلت توسعة ودفعا للضرورة ولكن لما
كان السبب المودي اليه كون المتنازع فيه مالا اقيم هذا السبب مقام المشقة بخلاف النكاح
لانه عقد على الابضاع ولم يحل الابتذال والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص
النكاح بشرط الشهادة والولي ولا يوجب فيه الضرورة ايضا لانه لا يقع بغتة وفي كل وقت
وانما يقع بعد تدبر وتشاور في بعض الازمان فاعتبار شهادتهن فيما فيه ضرورة وسد العادة
ادل على اعتبارها فيما لا ضرورة فيه ولا خطر ليس لغيره فيبطل به اي بسبب بيانه ان شهادة
النساء حجة ضرورية الى الفرع فقه المسئلة لاصحابنا ايضا انا نسلم كذا يعني انه لما تبين انها
حجة ضرورية احتجنا الى المنع والى بيان مستنده ولا يتحقق ذلك الا ببيان المعنى فيظهر الفقه
من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الاهلية للشهادة
بالولاية وهي مبنية على الحرية والعقل والنساء فيها مثل الرجال وما ذكر من نقصان العقل ساقط
العبرة لان عقلهن اعتبر كاملا في التكاليف بالاجماع والقبول يبتني على العدالة وانتفاء التهمة
وهن في العدالة مثل الرجال ولهذا قبلت منهن رواية الاخبار والخلال المنصوص عليه في الكتاب
محمول على امرأة لغرى الهاقلتين فيه نوع شبهة بعد الجبر ومن شبهة ظاهرا لبدلية لا حقيقة البدلية
فان شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالاجماع بغير فيما يسقط بالشبهات كالحدود ونحوها واما فيما
يثبت مع الشبهات فلا وعلى هذا كان ينبغي ان يكون شهادة النساء وحدهن حجة الا ان الشرع
لم يقبل شهادتهن منفردة على خلاف القياس فعند الخصم قبول شهادتهن حكم مخصوص ما ثبت على خلاف
القياس والاصل عدم القبول وعندنا عدم القبول ثابت بخلاف القياس والاصل هو القبول
فمن حقه ذلك بالتحكم الى الاصول فتبين للخصم ظهور الخلاف فيما هو ركن الشهادة تحقيق
ان القبول على خلاف القياس ولم يثبت له ذلك ومتى قام الدليل لنا على ان ما هو الركن كامل
ثبت ان القبول اصل وعدم القبول على خلاف القياس وقد قام كما بينا قوله وهي مع ذلك اي
مع تمكن الشبهة فيها اصلية غير ضرورية لانها مثبتة حقوق البشر التي هي عامة حقوقهم
يعني الحجج التي يثبت بها اكثر الحقوق نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها شهادة
رجلين وهي لا تخلو عن احتمال الكذب وشهود غلط ولم يرجح فيها جانب الصدق ثم انها لم
تخرج باحتمال الشبهة عن كونها اصلية ولم تصر ضرورية فكذا هذه والنكاح من جنس ما

بالشبهات اي ثبت مع الشبهات المقارنة اياه فانه ثبت مع الهزل والكره والشروط الفاسدة
ولا يسقط بالشبهات الطارئة فان رجلا لو تزوج امراة الغير ودخل بها وثبت له شبهة النكاح
حتى سقط به الحد ووجبت العدة لا يبطل النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارئة فكان اي النكاح
في الثبوت فوق ما لا يسقط بالشبهات ولا يثبت معها القصاص من المال فبطل القياس به فكان دون
النكاح اي بما يسقط بالشبهات وهو الحدود من كل وجه والتقدير لا يكون الضمير راجعا الى المذكور
لان المقيس عليه في هذا المثال غير مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم فيجوز عود الضمير اليه من غير
ذكره وفي بعض النسخ فكان فوق ما يسقط بالشبهات اي النكاح الذي يثبت بالشبهات
فوق الحد الذي يسقط بها في الثبوت فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط الذكورة لثبوته
الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس ما يثبت بالشبهات والله اعلم

باب الانتقال

القسم الاول من الانتقال انما يصح في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته
بدليل اخر والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب
على العلة وادعى النزاع في حكم اخر ولم يتم مرام المجيب يشتغل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه
العلة ان امكنه او بعلة اخرى ان لم يمكنه ذلك والرابع في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه
دفعهما ببيان الملائمة والتاثير لانه لم يدع اي في القسم الاول وذكرها اي القسم الاول من الانتقال
مثل من علل بوصف ممنوع اي غير مسلم عند السائل فقال في نفي الضمان عن الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه استهلاكا
احتاج المجيب الى اثباته وهذا اي اثبات ما ادعاه حجة بدليل اخر ليس باعراض عن الدليل الاول
واشتغال بعلة اخرى من باب الفقه فيكون حسنا مستقيما قال شمس الائمة وعلى هذا
اذا اشتغل باثبات الاصل الذي يدعي منه موضع الخلاف بوجه حتى يرتفع الخلاف باثبات
الاصل فان ذلك حسن صحيح نحو ما وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية فاذا قال المعلل هذا
مبني على اصل وهو ان التسمية ليست باية من الفاتحة ثم يشتغل باثبات ذلك الاصل صحة
ثبت الفرع بثبوت الاصل يكون مستقيما وكذا اذا علل بقياس فقال خصمه القياس عندي
ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بقول الصحابي فقال خصمه قول الواحد من الصحابة عندي
ليس بحجة فاشتغل باثبات كونه حجة بخبر الواحد فقال خصمه خبر الواحد عندي ليس بحجة فيحتج
بالكتاب على ان خبر الواحد حجة فانه يكون ظاهرا مستقيما ويكون هذا كله سعيا في اثبات ما رام
اثباته في الابتداء قوله وكذلك مثل القسم الاول القسم الثاني في انه ليس بانقطاع
كان ذلك اي كالقسم الاول في الفقه ارفع المحسنات حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم اخر بتلك العلة وصح
الوصف في نفسه حيث امكن اجراؤه في الفروع مثل قولنا في جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد

من

من بدل الكتابة عن كفارة اليمين لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب
عن اداء البدل وهو احتراز عن التدبير فانه لما لم يحتمل الفسخ لم يجز اعتاق المدبر
عن الكفارة وكذا الاستيلاد فلا يمنع صرف الرقبة الى الكفارة كالاجارة والبيع فانه لو باع العبد او اعم
بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز بالاجماع وقيل المراد ان البيع لا يخرج المبيع عن
صلاحيته للصرف الى الكفارة لاحتماله الفسخ حتى لو اعتقه المشتري عن الكفارة او عاد الى ملك
البائع بالاقالة او رد بعيب او شرا كان له ان يعتقه عن الكفارة فكذا في الكتابة فان قال السائل انا
اقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان
تمكن في الرق بسبب هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة بسبب هذا العقد لان
العتق يستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد والمدبر فيقال له وجب بهذه العلة ان لا يوجب
هذا العقد نقصانا مانعا من الصرف الى الكفارة لانه لا يمكن نقصانا لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان
الرق بثبوت الحرية من وجه وكان ثبوت الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمل شيء منها
من وجه فهذا اثبات للحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا قوله او لا يتضمن ما يمنع الخصم يعني عقد
الكتابة يوجب استحقاق العبد للعتق فوق الاستيلاد والتدبير ولهذا يصير احق بمكاسبه ويمتنع
على المولى التصرفات فيه ثم انما يتمكن بهذا السبب نقصان في رقه او يقال صار مملوكا لزال
عن ملك المولى من وجه ولهذا لو جنى عليه يلزمه الارش ولو اتلفه يضمن قيمته ولو وطئ مكاتبته يضمن
العقر وثبوت حكم الزوال عن ملكه من وجه كاف للمنع من التكفير به اذ لا يقال بهو حر المولى
كانت المنفعة لانه صار احق بمنافعه ومكاسبه فلا يجوز صرفه الى الكفارة كالرقبة العمياء
كذا في المبسوط للشيخ رحمه الله فقوله وجب لئن لا يوجب نقصانا في الرق رد الوجه
الاول وقوله او لا يتضمن ما يمنع رد الوجه الاخير يعني لو قال انا اسلم انه لا يوجب نقصانا
في الرق ولكنه يتضمن معنى يمنع الصرف وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى او كانت المنفعة
نقول لما كان هذا العقد محتملا للفسخ وجب ان لا يتضمن معنى يمنعه من صرفه الى الكفارة كالبيع
والاجارة فان بالبيع بشرط الخيار زال عن ملكه من وجه لانعقاد سبب الزوال ولهذا لو مات
من له الخيار لزم البيع وبالاجارة فاتت المنافع عن ملكه ثم انهما لا يمنعان عن الصرف الى الكفارة
لانهما يحتملان الفسخ فكذا الكتابة ويجوز ان يكون معنى يتضمن هذا العقد ما يمنع الصرف
الى الكفارة عند الخصم يتضمنه استحقاق العتق وان لم يوجب نقصانا في الرق فيقول انه
لا يتضمن هذا العقد ما يمنع الصرف ذلك لاحتماله الفسخ ويؤيده ما ذكر في المبسوط ان بسبب
الكتابة لا يتمكن نقصان في رق المكاتب ولا يصير العتق مستحقا له لان حكم العتق في الكتابة
متعلق بشرط الاداء ولو علق عتقه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فكذلك بهذا
الشرط بل اولى لان المعلق بسائر الشروط يمنع الفسخ وهذا الشرط لا يمنع بخلاف الاستيلاد

لانه يتمكن النقصان في الزوج حتى لا يعود الى الحالة الاولى بحال بخلاف التدبير لان الشخص بالتدبير
صار مستحقا للمدبر ولهذا لا يحتمل التدبير الفسخ واذا علل بوصف اخر لحكم اخر يعني اذا ادعى
اثبات الحكم الذي استدل عليه بالعلة الاولى فانتقل الى علة اخرى لاثباته فهو صحيح ايضا
لانه ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه بنا زعمه فيه بالعلة المذكورة صار مسلما فاذا
احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ان يثبته بعلة اخرى ولا يعد ذلك انقطاعا وذلك مثل ان يقول
في مسئلة المسئلة بعد ما سلم الخصم ان هذا العقد بنفسه لا يمنع الصرف الى الكفارة بملك
رقبته مملوكة فوجب ان يجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا ولكن مثل ذلك التعليل
الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم اخر انما يجوز ضرورة حيث لم يعرف المعلل موضع
الخلاف في ابتداء تعليله **قوله** واما الرابع وهو الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات
الحكم الاول فصحيح عند بعض اهل النظر لان ابراهيم عم حين حاج اللعين وهو نمرود بن كنعان
وكان يدعي الربوبية بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت استدل
الى حجة اخرى وهو قوله فان الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب وكان هذا
منه انتقالا الى علة اخرى لاثبات ذلك الحكم الذي رام اثباته بالحجة الاولى وهو ان الاله
الله وحده لا شريك له فيها وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له به فثبت انه صحيح وكذلك
المدعي اذا اقام شاهدين فعورض يصح منه ان لم تقبل شاهدين اخرين لاثبات مدعاه
والصحيح ان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان المناظرة شرعت لابانة الحق فان تغيير
المناظرة النظر من المحاسن في السنة من الشيئين لاظهار الصواب والابانة انما تحصل
اذا كان الدليل متناهيا فاذا لم يكن اي النظر او الدليل متناهيا لم يقع به ابانة الحق يعني لو جوز
الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود وهو ابانة الحق لان المعلل
كلما رد عليه دليل يتعلق باخر فلا ينتهي المناظرة ولا يحصل المرام وهذا نظير نقض يتوجه على
العلة فانه يعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض
في انه ساع في تصحيح العلة التي ذكرها وان الوصف الزائد ليس بعلة بنفسه فلان يعد هذا
انقطاعا مع انه تعليل مبتدأ تام بنفسه دال على ان العلة الاولى غير صالحة اصلا لاثبات
الحكم المطلوب بها كان اولى فاما قصة ابراهيم عم فليس من هذا القبيل اي من قبيل الانتقال
الفاسد لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لان ابراهيم عم اراد بقوله ربي الذي
يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل
الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء الا بطريق الشبه والمجاز واذا كان كذلك اي كان
الامر كما بينا ان الحجة الاولى لازمة وان معارضته باطلة كان اللعين منقطعا اي محجوجا بتلك
الحجة وكان يمكن لابراهيم عم ان يقول اني اردت بالاحياء والاماتة حقيقتهما لا ما اريت من الاطلاق

والقتل

والقتل بل انا افعل كما فعلت ولكن ان قدرت على الاماتة والاحياء فامت هذا الذي اطلقته من غير مباشرة
التي وسبب واحي هذا الذي قتلته فيظهر به بهت اللعين الا ان الخليل عم لما كان من اصحاب الظواهر
وكان من الانبياء ملوما في حقائق المعاني خاف الخليل عم الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة
الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فبهت الذي كفر وذلك اي الانتقال الى حجة اخرى
حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان المجيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على
القوم والخصم يلبس يجوز له ان يتحول الى كلام ظاهر يدرك القوم والمعلل اذا استدل بعلة قد يتحول
والذي يوضح ما ذكرت ما في الكلام اوضح من الاول في اثبات ما رامه وهذا لان حجج الشرع انوار فضم
حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا على ضعف احدهما او بطلان اثره وكذلك
ضم حجة الى حجة وانما جعلنا هذا انتقالا في موضع يكون الانتقال للعجز عن اثبات الحكم بالعلة
واما الانتقال الى سنة اخرى عند الحجج في الرافها فانا نجوز صيانة لحقوق الناس اذ لو لم يجوز
الانتقال ضاع حقوق الناس بلا تدارك وذكر في عين المعاني ان ابراهيم عم رجح حجته بما
شاكلها دفعا للتلبيس لان الاول اماتة ثم احياء والثاني ازالة ثم اتيان فالشمس مشرقة ثم غاربة
ثم زائلة عند غروبها والشمس مشرقة بنورها ثم هي باطلة عند غروبها فكانت تاكيدا لا انتقالا
ولم يسال اللعين طلبات تكرارا لانه كان معاندا خاف الفضيحة او صرفه الله تعالى واعلم ان الانقطاع
كما يتحقق من جانب المعلل يتحقق من جانب السائل فان تعيين عجز المناظر وقصوره عن بلوغ ما
هم فيه اول ما شرع فيه من تصحيح مذهبه وذكر في جانب المعلل بالعجز عن الوفاء بما ضمن من
تحقيق قوله بالحجة التي ابرزها واري تفصيل قوله بها وفي جانب السائل بالعجز عن المنع او عن
تصحيح منعه باسناده الى مستند فان كل واحد منهما لما شرع في التعليل او المنع فقد اظهر انه
يرم تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع وانه انواع اربعة على ما ذكر شمس الائمة احدها وهو اظهرها
السكوت كما اخبر الله تعالى به عن اللعين عند اظهار الخليل عم حجته بقوله فبهت الذي كفر والثاني
جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة فان جحده مثله يدل على انه ما حمله على ذلك الا العجز
عن دفع علة المعلل فكان انقطاعا والثالث المنع بعد التسليم فانه يدل على انه لم يحمله على المنع بعد
التسليم وتناقض الكلام الا العجز عن الدفع بما استدل به خصمه والا فالعاقل لا يختار ان يكون تسليمه
عن سهو وغفلة الا عند ذلك من وجه الدفع بطريق التسليم ثم بين عليه استدرك ما
سها فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون الا
للعجز والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة التي قصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها
الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة العجز
ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاه ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في
حق المعلل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به باس لانه معارض لكلام المجيب

ثم دام في المعارضة بدليل يصلح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف المجيب اليه اشير في الميزان والله اعلم

باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشروط

ولم يذكر الشيخ رحمه الله الاحكام في ملقب الباب كما ذكر شمس الايمة مع انه ذكر الاحكام في هذا الباب لان غرضه من عقد الباب بيان الاسباب والعلل والشروط دون الاحكام ولم يذكر القاضي الامام رحمه الله الاحكام مع المتقوم بالحجج التي سبق ذكرها قبل باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع او موسيق من المشروق لا من التسبق وانما قيل بنقله سابقا على باب القياس لان القياس لا يثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه في باب حكم العلة وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم على ما ذكر الشيخ في اول باب حكم العلة ولا يصح ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي بلك الجملة يعني بيانها بما قبلها وهو باب القياس لتكون معرفتها وسيلة اليه اي الى القياس بعد احكام طرق التعليل والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوسل والوسائل والاعمال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر مثل الجملة قبل القياس لان الوسائل متقدمة على المقاصد الا انا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تاخيرها عن هذه الجملة اي الرابع من سابق القياس والحاقها به **قوله** حقوق الله خالصة بالنصب على المصدر قال السيد الامام ابو القاسم في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت التي يتعلق بها مصالح العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب الى الله تعالى لانه تعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة اليه لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحتها ولا باباحة اهلها وعقوبات قاصرة المراد بها الواجب اذ ليس من هذا الجنس الا حرمان الميراث ولهذا قال شمس الايمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ الصلوة

ثلاثة انواع اي العبادات متنوعة بثلثة انواع بعين هذه الانواع الثلاثة موجودة في مجموع النوع

لان كل نوع منقسم الى ثلاثة انواع لا يحتمل السقوط بحال كما يحتمله الاقرار بعذر الكره ويعرض من الاعذار سلكه صار معتملا اللسان في لا ينتفي اي الايمان مع تبديل التصديق بحال سواء كان بالاكراه او بغير ذلك والاقرار ملحق بالتصديق والزوائد في الايمان تكرار الشهادة ومرجعه لغير كذا قيل وهو اي الاقرار في الاصل دليل على التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب اي الاقرار منضما الى التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن منه لا يكون مؤمنا في الحكم ولا عند الله ولو مات على ذلك كان من اهل النار عند الفقهاء واهل الحديث وعند المتكلمين الاقرار شرط لاجراء الاحكام وركن الايمان هو التصديق لا غير وتحقيق المسئلة في باب بيان حسن المامور به وما يصلح في احكام الدنيا يعني التصديق والاقرار لان كانا ركنين في مطلق الايمان بمنزلة الكل والجنس في باب الربوا علة لحرمة ربوا النسيئة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فات التصديق حتى لو اكره الحربي او الذمي على الايمان فامن صح ايمانه بناء على وجود الاقرار مع ان قيام السيف على راسه دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على بقاء التصديق مع فوات الاقرار بالاكراه واعلاء الاسلام وتكثير سواد المسلمين وتحصيل للكافر على الايمان الحقيقي فانه لما منع عن اظهار الكفر بعد الاقرار بطريق الجبر ربما يحمله ذلك على الايمان بطريق الخلاص كما ان الجزية وضعت عليه لحمله على الاسلام اذا عاين محاسن الاسلام ومذلة الكفر والدليل على ان مجرد الاقرار يثبت الايمان في احكام الدنيا ان رسول الله عليه السلام كان يعرف المنافقين بالوحي كما نطق به النصوص والخبر ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين في احكام الدنيا بناء على الاقرار المجرد فعرفنا انه هو الاصل في احكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم يثبت بمجرد الاقرار حتى لو اكره على الكفر فتكلم بكلمة الكفر لم يصر مرتدا لان الاداء اي الاقرار باللسان في الردة دليل محض على ما في الضمير من الاعتقاد كما هو الاصل في التكلم لا ركن فان الركن في الردة تبدل الاعتقاد لا غير ولهذا لو اعتقد الكفر بقلبه ولم يقر بلسانه يكفر وتبين منه امراته فيما بينه وبين ربه وكان من اهل النار ولو كان جعلنا الاقرار في الردة ركنا لكان ذلك سعيا في اثبات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جعل الاقرار في الايمان سعيا في اعلاء الاسلام واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف على راسه دليلا معارضا فلم يثبت به الردة **قوله** والاصل في فروع الايمان التي هي النوع الثاني من العبادات الصلوة ولهذا لم تخل عنها شريعة من شرائع المرسلين وهي عماد الدين كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام الصلوة عماد الدين فمن اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين شرعت شكرا لنعمة البدن الذي يشتمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك ادلى درجات الشكر لان يعرف النعمة ثم لا يستعملها

المعرف معصيان المنعم ثم تطهرها النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم ظاهرة من الاعضاء السليمة
وما يحصل له بها من التقلب من حالة الى حالة من القيام والقعود والانحناء وعلى نعم باطنة من القوى
النفسانية المذكورة في المعالم فشرعت الصلوة شكرا لنعم ظاهر البدن وباطنه فاركان
الصلوة التي هي بمنزلة الصور لها ~~بالتقلب على حسب الارادة~~ تتعلق بظاهر البدن وجعل
افضل اركانها السجود لنوف ما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي نالها بالتقلب على حسب
الارادة وموافقته ما يهواه نفسه والنية والاخلاص والخضوع والخشوع التي هي روح
الصلوة ومعناها تتعلق بالباطن والدليل على انها شرعت بطريق الشكر ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال افلا اكون عبدا شكورا
اخبر انه يصلي لله شكرا على ما انعم عليه الا انها اي لكنها كذا وتقرير ما ذكر [illegible] الاية ان الصلوة
صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله وامرنا بتعظيمه لاضافته الى نفسه فقال ان طهرا بيتي
الا ترى ان الساجد لهذه القربة الا باستقبال القبلة في حال الامكان وفي ذلك من معنى المعظم ما
اشار الله اليه بقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ليعلم به ان المطلوب وجه الله [illegible] جهة فجعل
الشرع استقبال جهة الكعبة فانها قائم مقام ما هو المطلوب لا ادراكه من الترتيب واصل
الايمان قربة الى الله بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من توابع الايمان
لا من نفس الايمان **قوله** ثم الزكوة اي تعقب الصلوة في الرتبة الزكوة التي تعلقت باحدى
النعم وهو المال فان العبادات مشروعة لاظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في
الاخرة فكما ان شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال
بعبادة مؤداة بجنس تلك النعمة ليعرف به زوال المحبوب عن المال المرغوب في اقتنائه الى
من اتصل اليه منه نفع وبما يلحق طبيعته من المشقة في ذلك على ما قال بعض الاجواد انا نجزع في
بذل المال ما يجزع البخلاء ولكنا نتصبر ولهذا كان الجود قرين الشجاعة وقلما يفترقان
لتولدهما من قوة القلب قدر ما اوتي اليه من اصناف المال واوتي من البسطة في [illegible] الا ان
الزكوة دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس
ولا تستغني عنه بدونها ولا تنتفع بالنفس بدون المال فكان ما يتعلق بالنعمة التي هي اصل اعلى رتبة مما يتعلق
بالنعمة التي هي فرع [illegible] والاوليان صارت قربة [illegible] صارت [illegible]
القبلة التي هي جماد لا استحقاق لها في التوجه اليها بوصف [illegible] التوجه اليها عند
العدو والسبع والصلوة على الدابة [illegible] الزكوة صارت قربة بواسطة الفقير الذي لم يعرف
استحقاق في الصرف اليه [illegible] بجعل المال المؤدى خالصا لله تعالى ثم صرفه الى المحتاج
ليكون كفاية له من الله تعالى فكانت الزكوة دون الصلوة بدرجة لان الخلوص في الاولى [illegible]
في الثانية فكان معنى العبادة فيها اكمل لانها صارت عبادة لله تعالى وما امروا الا ليعبدوا

الله مخلصين له الدين وفي قوله ضرب استحقاق في الصرف اشارة الى نفي قول الشافعي رحمه الله فان عنده
للفقير حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا كان للفقير
عنده ان ياخذ مقدار الزكوة من المال اذا ظفر فاشار الى انه ليس يستحق له حقيقة ولكن
له صلاحية ان يصرف اليه ويستحق هذا القدر على صاحب المال على معنى انه اذا اراد الاداء
يجب عليه ان يصرفه الى الفقير دفعا للحاجة وامتثالا لما وجب الصرف اليه للفقير كان المال
حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة لانا نقول ما يجب للفقير يجب له على الله تعالى لانه هو
الضامن للرزق دون العبد الا ان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب اليه فلا يصير المال حقه قبل
الصرف اليه والتحق الزكوة بعد كونها عبادة خالصة **قوله** ثم الصوم قربة يعني
بعدهما بين العبادات في الرتبة الصوم لانه قربة تتعلق بالبدن كالصلوة فكان ملحقا بالصلوة
من حيث انه بدني خالص لكنه يجب على العبد بطريق الرياضة لتصير النفس الامارة بالسوء منقادة
لخدمة خالقها كما ينقاد المركب الجموح بالرياضة للراكب المقصود بنفسه ولا يشتمل ايضا
على افعال متفرقة على اعضاء البدن بل هو ذو ركن واحد وهو الكف عن اقتضاء الشهوتين
فكان دون الصلوة لانها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة على اركان تتأدى بجميع
البدن ودون الزكوة ايضا لانه انما صار قربة بواسطة النفس وهي دون الواسطتين
الاوليين يعني في المنزلة لا في كونها واسطة فان البيت معظم بتعظيم صاحب الشرع اياه
والفقير مستحق للصرف اليه بنفسه ولا يعد في صفة الفقر لكن النفس تستحق القهر بميلها
الى الشهوات ومخالفة امر الله تعالى وكونها امارة بالسوء وهذه صفة مع تكون هذه الواسطة
دون الاوليين من هذا الوجه فكانت اقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة
ولهذا صارت هذه القربة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدوه الباطن كما ان الجهاد
قهر عدو الله وعدوه الظاهر والى الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقال
افضل الجهاد ان تجاهد نفسك وهواك وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وهي دون
الواسطتين انها دونهما في كونها واسطة لان الواسطة ههنا ذات الفاعل وفي الصلوة
والزكوة الواسطة غيره وخارجة عن ذاته واذا كان كذلك الصلح ذاته واسطة لانها موجودة
في الايمان ايضا اذ الايمان لا يوجد بدون الذات فعلى هذا يكون هذه الواسطة دون
الاوليين لكونها في حكم العدم فينبغي ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكوة مثل الايمان
لكن الصوم شرع وسيلة الى الصلوة كما بينا فكان بمنزلة التبع لها فكان دونها وكذا الزكوة افضل
منها ليست [illegible] فكانت فوق الصوم في الرتبة وذكر الوجه الاول ادق واوفق لسياق
الكلام **قوله** ثم الحج عبادة هجرة اي عن الاولاد والاوطان والاقران والاخوان
وسفر الى زيارة [illegible] لا تتأدى الا بافعال تقوم اي تختص ببقاع او تقع في بقاع معظمة [illegible]

شرعية من الطواف والوقوف والسعي والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة كانه لم يكن
عبادة الحج وسيلة الى الصوم لانه لما ترك الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات
في البوادي وانسد عليه طريق الوصول اليها في الفيافي ضعفت نفسه وزال عنها الجموح وقدر على
قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة الى الصوم فكان دونه فان قيل الوسائط
في الحج جمادات ليس فيها صلاحية الاستحقاق والواسطة في الصوم مستحقة للقهر فكان ينبغي
ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة قلنا الوسائط وان لم تكن صالحة للاستحقاق لكن فيها
العبادة معنى التعظيم لتلك البقاع المكرمة في الصلوة للكعبة اذ التوجه اليها في الصلوة ليس
لتعظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه الوسائط فلذلك كان دون
الصوم والعمرة سنة واجبة اي قوية مؤكدة فعلها رسول الله عم وامر بها تابعة للحج كسنن الصلوة
للصلوة وليست بفريضة كما قال الشافعي رحمه الله لان افعالها جنس افعال الحج وما سن من [illegible]
لا يوجب عددا من الفريضة ولهذا لا ينكر فرضية الحج في العمر نوعا انها ليست بفريضة ثم
الجهاد يعني بعد هذه العبادات في الرتبة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض
الاعيان فرض على الاصل اي الاصل فرض على الجميع لان اعلاء الدين فرض على الكل لكن
الواسطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالورود والاعلام
لان شرعية الجهاد لازالة الكفر واعدامه فصارت هذه العبادة من فروض
الكفاية لان المقصود يحصل ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنازة حتى لو لم يحصل كان في
النفير العام يجب على كل فرد كالصلوة والصوم وذلك اي الكفر جناية قائمة بالكافر
باختياره فكان امرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادة اصلية
بخلاف الصلوة والزكوة والصوم والحج فان الوسائط فيها اصلية ثابتة بخلق الله
لا اختيار للعبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية والاعتكاف لقرب الاعتكاف
عن الجهاد لان الجهاد من الفروض والاعتكاف من السنن وهو مشروع لاقامة الصلوة
على مقدار الامكان اذ العزيمة هي الاشتغال بالعبادة في جميع الاوقات لتواتر
النعم على العبد كل ساعة الا ان الله تعالى تفضل على عباده بفضله باسقاطها عنه
في عامة الاوقات ورضي بادائها في ازمنة قليلة تفضلا وكرما فكان الاعتكاف اخذا
بالعزيمة لانه اداء الصلوة ~~اختص الاعتكاف بالمساجد~~ اما بالاشتغال [illegible]
حقيقة الاداء او بالانتظار للصلوة لان له حكم الصلوة ولذلك صح النذر بالاعتكاف
ولئن لم يكن في الشرع واجب من جنسه لانه نذر بالصلوة معنى والتابع للشيء له حكم الاصل
ولذلك اي ولان المقصود اداء الصلوة اختص الاعتكاف بالمساجد التي يمكنه الصلوة
والمعنى الاول سمس الائمة رحمه الله الاعتكاف قربة زائدة تعني على العبادات البدنية

والمالية

التاسع والعشرون

والمالية لما فيها من تعظيم المكان المعظم المعاهد ومنها المسجد ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء
الشهوتين ~~المتدرجة والملكة~~ وهو الصوم والمقصود بها تكثير الصلوات اما حقيقة او حكما لما فيها
الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد بالطهارة **قوله** والعبادة التي فيها معنى المؤنة
صدقة الفطر المؤنة الثقل تقول منه مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم وقيل العين
من قولهم اماني باان وما مانت له ماانا اذا لم تستعد له وقيل انها من منت الرجل امونه
والهمز فيها كهي في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان
او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح وهذا الوجه يشتمل
على معنى العبادة والمؤنة لان تسميتها في الشرع صدقة وكونها طهرة للصائم عن اللغو والرفث
واعتبار صفة الغنى فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائها حتى لا تتادى بدون النية بحال
وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله
وتعلق وجوبها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادة ووجوبها على
الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سببا يدل على ان فيها معنى المؤنة كالنفقة
والى معنى المؤنة اشار النبي عم في قوله ادوا عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا
من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن
عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط في العبادات الخالصة حتى وجب على الصبي
والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
فان عندهما تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداءها عن مالهما
الاب او وصي الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصي اب او وصي الجد بعد الجد او وصي نصبه
القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان
الاب غنيا تجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب
رأس الولد كما يجب بسبب رأس العبد الكافر فاذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت
عليه بسبب عبده من مال الصغير ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا تجب على الصغير والمجنون
لسقوط الخطاب عنهما وعليه بني الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
فقالا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى المؤنة كما بينا فباعتبار معنى الصدقة لم تجب على
الفقير كالزكوة وباعتبار معنى المؤنة تجب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى
الصدقة واليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح **قوله** والمؤنة التي
فيها معنى القربة العشر لان سببه الارض النامية فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة لان
مؤنة الشيء سبب بقائه بقاء الارض وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة
به او باعتبار مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة

الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المونة اصلا ومعنى العبادة تبعا فجاز ان لا يبدا بها الكافر لان معنى المونة وان كان تابعا لكن الكافر ليس باهل للقربة بوجه واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر باعتبار معنى المونة كما سنبينه والخراج مونة لان سبب بقاء الارض كالعشر فيها معنى العقوبة لان سببه اي سبب شرعيته في الاصل او سبب وضعه على الارض لا سبب وجوبه فانه هو الارض على ما مر الاشتغال بالزراعة فان الامام اذا فتح بلدة عنوة واقر اهلها عليها فلم يسلموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جماجمهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو الذل شرعا على ما قال عليه السلام حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وذلك لان في الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار فكان وجوب الخراج باعتبار الارض مونة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة وكل واحد من العشر والخراج شرع مونة لحفظ الارض وانزالها كما بينا مشتملا على معان الا ان صاحب الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الخراج معنى العقوبة للكافرين وانزال الارض ريعها وما يحصل منها جمع نزل وهو الريع والفضل وذكر في الاسرار ان الخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلمين واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليصير نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولذلك اي ولكون الخراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يبتداء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المونة والعقوبة لم يجب بالشك اي لم يكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى المونة لمعارضة معنى العقوبة اياه ولم يسقط به يعني لا يسقط بعد الوجوب بالشك ايضا فانه لو سقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المونة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك وكذلك قال محمد رحمه الله في العشر اي وكما قالوا جميعا في الخراج قال محمد رحمه الله في العشر بعدم ابتداء العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية بقيت عشرية كما كانت لان العشر يجب مونة للارض فيه كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المون الا انه في اداء العشر للمومن قربة وثوابا لانه يصرف الى مصارف الزكوة وتنقص به رزق عبد الله تعالى مثل ما يكون في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا قربة في ادائها كما في النفقات والا ان يوجب العشر ويصرف الى مصارف الجزية والخراج كصدقات بني تغلب وهذا بخلاف ابتداء ايجاب العشر لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة ثم امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما

صارت

صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا تصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك وحاصل مذهبه ان ما صار وظيفة الارض لا يتغير بتبدل المالك وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه واذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة يصير خراجا لان معنى العبادة لا يمكن ابقاؤه من العشر لان معنى القربة صرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهلها فلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قيل لا نصرفه الى المقاتلة فهو اذن حق آخر مما يليق بحكمه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا الا المشروع بوصفه واذا سقط الاول وجب الآخر وكان الخراج به اولى من الغير بسمته كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج بقي على المسلم لانه من اهل يوخذ منه مونة مالية بلا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجهاد الى الحاجة والاستغناء بعد الوجوب كاستيفاء الاجرة باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك وقوله لان الكفر ينافي صفة القربة يصلح دليلا لكلا القولين يعني لما كان الكفر ينافي القربة من كل وجه لمنافاة حكمها وهو الثواب يجب الخراج الذي هو اليق بحال الكافر على الارض عند ابي حنيفة رحمه الله لتعذر ايجاب الآخر وعند ابي يوسف رحمه الله يجب العشر المضعف الذي هو في حكم الخراج وليس فيه معنى العبادة بوجه لان العشرية المصير الى التضعيف اولى منه والمصير الى الخراج لان في الخراج تغيير الاصل والوصف جميعا وفي التضعيف تغيير الوصف لا غير واما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه اي لا ينافي ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المونة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد رحمه الله روايتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير يوضع موضع الصدقة لانه حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة عنه يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة والخراج يعني ابو حنيفة عما ذكره ابو يوسف ومحمد رحمهم الله ان العشر غير مشروع في حق الكافر الا بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب عشر واحد عليه وهذا رد لكلام محمد رحمه الله وقوله لكن التضعيف الى آخره رد لكلام ابي يوسف يعني انه ضروري على خلاف القياس باجماع الصحابة رضي الله عنهم في قوم باعيانهم عند تعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة فانهم لما ابوا قبول الجزية والخراج وقالوا ان التضعيف وقد كانوا ذوي شوكة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين الفا وكانوا قريبا من ارض الروم فقبلوا ذلك منهم خوفا من التحاقهم بالروم وصيرورتهم حربا على المسلمين فاما غيرهم من الكفار فليسوا بمنزلتهم لامكان اخذ الجزية والخراج منهم فلا يصار

الضعف في حقهم مع امكان ايجاب الاصل وهو الخراج نسبت لان الصحيح ما قاله ابو حنيفة رحمه الله
قوله واما الحق القائم بنفسه اي الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان
يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او تعبد مثل الصلوة والزكوة ونحوهما من
حقوق الله تعالى وحقوق العباد فخمس الغنائم والمعادن المغنم والغنيمة ما ياخذ المسلمون من اموال الكفار
والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون فيه الصيف
والشتاء من عدن بالمكان اذا اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهريهما واثباته اياه في الارض حتى عدن اي
فيها اي ثبت كذا في المغرب حق وجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الرحمتية لا حق العبد فيه ابتداء على
لان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به لله اي صار المصاب بالجهاد كله
لانه خالص حقه كما لا يخفى وعن ذلك يقول تعالى قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع من ذكر الله والرسول ان الحكم
والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق العبد فيه والرسول منفذ فيها من المومنين محبت لان مجموع المصاب
حقه على الخلوص لكنه جل ذكره اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين منة منه اي بطريق
المنة عليهم من غير ان يستوجبوا بالجهاد لان العبد يعمل لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه على
ابقيها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق
الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم
في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع ولهذا اي ولانه حق ثابت
بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة
اخماس من الغانمين والى ابائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته
ايضا بخلاف ما وجب على سبيل الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها الى الزوج لا
من اداءها وان استغنى هو سائر الزكوة المال نامي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفه الى
الفقير لا يكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمه
كفارة وهو فقير فملك من الطعام بمقدار ما يؤدي به الكفارة مثلا لم يجز له ان يصرفه
الى نفسه او الى ابويه او اولاده وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء
هو المقصود والاعتصال الايتاء او الانتهاء بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا
فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا
وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء ولهذا اي ولانه ليس بحق لزمنا
اداؤه بطريق الطاعة حل الخمس لبني هاشم لانه اي الخمس على ما قلنا من التحقيق اي انما
انه حق قائم بنفسه ثابت لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته آلة لاداء الواجب وبحال
لانتقال الاثام التي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل في البدن يصير
خبيثا لحصبها باسم انتقال الاوساخ اليه او شرعا باستعمال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به اصلا فلم يتدنس

فلا

ظنا كما كان يحل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانها صارت حقنا لما ذكرنا فلم يحل لبني هاشم لفضيلتهم قوله غير انا
اي لكنا جعلنا النصرة علة للاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوي القربى
وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم وظهر فائدة الاختلاف في سقوط سهم ذوي القربى
فعندنا يسقط بوفاة رسول الله عم لانتهاء العلة وهي النصرة بوفاته كما سقط نصيب المؤلفة من
الزكوة لانتهاء علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام الا ان عند ابي الحسن الكرخي من مشائخنا
سقط هذا السهم بموته في حق الاغنياء منهم دون الفقراء وهو مختار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله في
الاسرار وعند الشيخ ابي جعفر الطحاوي رحمه الله سقط في حق الاغنياء والفقراء منهم جميعا وعند
الشافعي رحمه الله هو باق لبقاء العلة وهي القرابة فيقسم الخمس عندنا على ثلاثة اسهم لليتامى
والمساكين وابناء السبيل ويدخل من اتصف من ذوي القربى بهذه الصفات فيهم عند المحققين
من اصحابنا وسهم الرسول ساقط عندنا بوفاته ايضا كسهم ذوي القربى وعند الشافعي يقسم
على خمسة اسهم كما كان يقسم في عهد رسول الله عم سهم للامام يصرفه الى مصالح الدين
وسهم لذوي القربى يقسم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم وثلاثة اسهم لمن ذكرناهم
قال والذي دل على ان العلة هي القرابة انه تعالى قال ولذي القربى والمراد قرابة الرسول عم كما
فسره اهل التفسير وهو اسم مشتق من القرابة فيكون ماخذ الاشتقاق علة للحكم كما في
قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة لانه عم قال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم
غسالة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس جعل حقهم في الخمس عوضا عن حرمان
الصدقة والعوضية انما تثبت اذا جمعتهما علة واحدة لان العوض خلف عن المعوض
فثبت بما ثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة علة لاستحقاق
خمس الخمس الذي هو عوض ايضا وهذا لان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق الكرامة وانما
حصل الكرامة اذا حرموا عن الصدقة التي هي مال خبيث واعطوا عن مال طيب فاما الحرمان
من غير ان يخلفه شيء لم يكن اهانة لا كرامة وما ذكرتم مردود اليه اذ الحرمان ثابت من غير خلف
على اصلكم والدليل على ان النصرة علة الاستحقاق من النص ما روي ان النبي عم قسم
سهم ذوي القربى يوم خيبر بين بني هاشم بن عبد مناف وبني المطلب بن عبد مناف فقال له
انا لا ننكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعك الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سواء
في النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتنا فقال انهم لن يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام و
ما جاء فيه سلاء تخصيص بني المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل وبنو عبد
شمس كانا اقرب الى النبي من بني المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوي هاشم لاب وام والمطلب
كان اخا هاشم لاب دون ام ثم اعطى رسول الله بني المطلب ولم يعط بني نوفل وبني عبد شمس فاشكل
عليهم فاجاب بان النبي عم لم ير الاستحقاق بالنص والانضمام اليه في الصحبة الا بالقرابة و

قلوبهم

سقطع بوفاته ع م نبطل الاستحقاق والابطال الكتاب يقتضي الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ابطال ما ثبت
بخبر الواحد لانا لا نسلم انه من الاحاد بل هو خبر مشهور عمل به الامة فان سهم ذوي القربى عند من
ابى بقائه بعد وفات الرسول ع م مقسوم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء على
هذا الخبر فيكون الزيادة به على الكتاب ثم انما الزيادة يثبت لو النصرة علة بهذا الخبر فيضم الى
القرابة الثابتة علة بالكتاب ويصيرا علة واحدة ويضاف الحكم الى اخرهما وجودا كما هو طريق
بعض مشايخنا او يقال لفظ القربى مطلق يتقيد بالنصرة كتقيد الايام في كفارة اليمين بالتتابع
او هو مجمل فيلحق الخبر بيانا به كما مر بيانه في الباب الاول من البيان ومن المعقول ما اشير
اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوي القربى ثبت لهم بطريق الكرامة فيتعلق هذه الكرامة
بنصرة الرسول ع م الوجه الذي وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعلقه بالنسب
لان النصرة فعل هو طاعة في الاصل والقرابة امر ثبت خلقة لا صنع فيه وتعلق الكرامات
بالطاعات اكثر من تعلقها بما ثبت خلقة واعتبارا بالاربعة الاخماس فانها لم يستحق الا بالنصرة
حتى لا يملكها من دخل تاجرا ويملكها من دخل غازيا وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصرة وانها
تحصل بالاجتماع على قصد القتال ثبت ان ما ذكرنا تعليل بوصف ظهر تاثيره في الشرع وانما
قال لو كان الحكم متعلقا بالنصرة لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كما في الاربعة
الاخماس لانهم ليسوا من اهل النصرة لانا نقول المراد من النصرة نصرة الاجتماع الذي النصرة
والوادي لا نصرة القتال وشاركهم النسوان والولدان فيها اشرنا اليه من انهم لم
يفارقوني في جاهلية ولا اسلام وقصة ذلك ان قريشا حين ارادوا قتل النبي ع م اشتد ذلك على بني
هاشم وبني المطلب بالذب فتعاقدت قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبني المطلب
وكتبوا صحيفة تعاقدوا فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبني المطلب وان لا يناكحوهم
ولا يبايعوهم ولا يطعموهم حتى يسلموا رسول الله ع م اليهم ليقتلوه وعلقوها في الكعبة
فلما راى ابو طالب ذلك دخل شعبه الذي كان له باسفل مكة مع بني هاشم وبني المطلب غير ابي
لهب فانه دخل في عقد قريش فتحصنوا بالشعب وبقوا فيه ثلث سنين مقطوعا عنهم
المير والنفقة حتى ضاقت بهم الحال وجعل صبيانهم يتضاغون من الجوع ثم سلط
الله تعالى الارضة على الصحيفة فاكلت منها كل ما كان فيها من ذكر جور وقطيعة
وتركت ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي ع م فذكر له فاجتمعوا ولبسوا
احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا بمجالس ذوي الاقدار من قريش ثم قال ابو طالب
يا معشر قريش انا قد جئناكم لامر فاجيبوا فيه بالمعروف فقالوا مرحبا بكم فقال بلغني
ما يذكر فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذبني قط ان الله تعالى سلط على صحيفتكم الارضة
فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة وتركت ما كان من ذكر الله تعالى فان كان صادقا نزعتم

عن

ان تعاقدت

محصورين

اذا اجتمعت وتعاقدت

عن سوء رايكم وان كان كاذبا دفعته اليكم فقتلتموه او استبقيتموه فقالوا قد انصفتنا ثم لما اتت
جماعة من قريش في تفحص شان الصحيفة فلما احضرت ونشرت اذا هي كما قال رسول الله ع م فعند ذلك
سقط من ايديهم وعلموا انهم كانوا ظالمين ثم مزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب وامن بعضهم
بعضا وفي رواية انهم لما جهلوا واحد واحد اشتد ذلك على نفر من قريش منهم مطعم بن عدي واظهروا الكراهة
لما نالهم من الضرر البين فاجمعوا على نقض تلك الصحيفة القاطعة الظالمة فقام مطعم الى الصحيفة
فوجدوا الارضة قد اكلتها الا باسمك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها فرج الله عن بني هاشم وبني
المطلب فخرجوا من الشعب فذلك معنى قوله انهم لن يزالوا معي في جاهلية ولا اسلام فان قيل
فاذن هذه النصرة التي هي العلة عندكم لا تكون من الطاعات لانها وجدت في الجاهلية والكفر
مناف لجميع الطاعات فلا يصلح سببا للكرامة قلنا يجوز ان يكون هذا الفعل منهم مخصوصا
بالصيانة عن الفساد بعد الاسلام لتعلقه بالنبي ع م كما روي ان عليا رضي الله عنه قال لرسول الله
ما نفعت عمك ابا طالب فقال ع م كان في طمطام من النار فاخرجته الى ضحضاح منها ولم يكن ذلك
الا باحسانه الى النبي ع م ونصرته له وان لم يبطل بسبب الكفر وكذلك روي ان العذاب يخفف عن
ابي لهب ليلة الاثنين بحسن نيته استبشارا بتولد النبي ع م وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه
الافعال مع الكفر سببا للتخفيف في الاخرة لان يصلح سببا لاستحقاق سهم الغنيمة في الدنيا بعد الاسلام
كان اولى قوله ولكون عطف على الدليل الاول اي جعلنا النصرة علة للاستحقاق دون
القرابة لكنا لم نكن جعلنا النصرة علة صيانة لقرابة الرسول ع م عن اعواض الدنيا اصلا لان
درجة قرابته اعلى من ان يجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا ولهذا صارت سببا للحرمان
عن الزكوة ولم يصلح سببا لاستحقاق الارث حتى لم ترث اقرباء الرسول ع م عنه فلذلك
جعل النصرة علة اولى قوله ولم يجز ان يكون النصرة وصفا يترجح به القرابة علة بحيث لئن
يكون جوابا عن قال الخصم انا لا اهدر وصف النصرة ولكن اجعل القرابة علة كما اقتضاه النص
واجعل النصرة وصفا يترجح بها القرابة علة ويترجح بها على القرابة التي لم يوجد منها وصف النصرة
كالعدالة في الشاهد والتزكي في النصاب والغنا في الوصف الملايم فان بهذه الاوصاف تتم
هذه الاشياء علة ويترجح على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بني هاشم
وبني المطلب دون غيرهم لوجود هذا الوصف في قرابتهم دون قرابة من سواهم فقال الشيخ
رحمه الله لا يمكن ان يجعل النصرة وصفا يتم للقرابة علة ومرجحا لها لما مر ان ما يصلح علة بنفسه
لا يصلح للترجيح والنصرة بنفسها يصلح علة للاستحقاق كما في الاربعة الاخماس فلا يصلح
وصفا مرجحا للقرابة ولانها اي ولان النصرة تخالف جنس القرابة لان القرابة ذات تثبت بلا صنع
اصلا والنصرة فعل من جنس الطاعات في الاصل واثرهما مختلف ايضا فان القرابة سبب
الصلة في الاقرب فالاقرب عرفا والنصرة سبب لاستحقاق الصلة في مال الغنيمة واذا كان كذلك لم يصلح النصرة

ابن ابي طالب

وصفا للقرابة ليترجح القرابة في ابني عم احدهما اخ لام او زوج لا تصلح الزوجية او الاخوة وصفا مرجحا
لقرابة العمومة للاحتمال بخلاف اخوين لاب احدهما اخ لام حيث يصلح الاخوة لام وصفا مرجحا
للاخوة لاب لاتحاد جنس القرابة على ما مر بيانه على انا ان سلمنا ان النصرة تصلح مرجحة للقرابة
فانما تصلح في حيوة الرسول عم لا بعد وفاته لفوات هذا الوصف بعد وفاته فكانت القرابة
بعد وفاة الرسول بمنزلة نصاب تم بين بهما و بمنزلة شاهد لم يبق عدالته فتساوت
قرابة بني نوفل وبني عبد شمس فان قيل اذا لم يمكن ان تجعل النصرة وصفا للقرابة
~~بانفرادها لا تصلح علة للاجماع~~ فلم تجعل كل واحدة منها علة على حدة فان الحكم يجوز ان
يكون معللا بعلتين قلنا لا يجوز لان القرابة بانفرادها لا تصلح علة بالاجماع فان
بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا واذا لم تصلح القرابة علة ولم تصلح النصرة
وصفا لها كما كانت العلة في النصرة لا غير كما بينا ويحتمل ان يكون ردا لما ذهب
اليه بعض مشايخنا ان الله تع علق الاستحقاق بالقربى وحقيقتها للقرابة وبين
رسول الله عم ان الاستحقاق بالنصرة فصار الحكم متعلقا بعلة لها ذات وصفين
من غير ان يكون احدهما تابعا للاخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصرة بعد وفاة
الرسول عم فلا يبقى الحكم كما انه لما عدم احد الوصفين في حق بني نوفل وبني عبد شمس
في حيوته لم يثبت الاستحقاق فبنو هاشم وبنو المطلب بعد وفاته بمنزلة بني نوفل
وبني عبد شمس في حيوته فقال لما صلحت النصرة علة بنفسها لما بينا لا تصلح مرجحة للقرابة
متممة لكونها علة لما سبق ان ما صلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابعا لعلة
لغيره فلان لا يصلح جزء العلة كان اولى لان في جعله جزء العلة ابطال كونه علة وليس
في الترجيح ذلك والوجه الاول ظاهر لان قوله ولانها تخالف جنس القرابة
فلم تصلح وصفا لا يلائم هذا الوجه واما تمسك الخصم بخبر التعويض فضعيف لان
حرمة الصدقة على بني هاشم لكرامتهم ولم يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى جبره
بالتعويض ولو كان هذا السهم ثبت لهم عوضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغي ان
يختص من يستحق الصدقة لولا قرابة الرسول عم وهم الفقراء دون الاغنياء
ولكان ينبغي ان لا يستحقه بنو المطلب لعدم الحرمة في حقهم فعرفنا انه عم
لم يرد به حقيقة التعويض عن الصدقة وانما اراد به تطييب قلوبهم بان الله تع ان حرم عليكم
الصدقة كرامة فقد اعطاكم ما الاخر اطيب منه الا انه عم سماه تعويضا مجازا باعتبار
الصورة [illegible] الحكم الصورة على ان عند بعض
مشايخنا الاستحقاق في حق من يثبت التعويض في حقهم وهم الفقراء باق والخلاف
في الاغنياء وبعضهم يقولون ان حديث التعويض يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على وجه

الاستحقاق

استحقاق الصدقة لولا القرابة واستحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على وجه جواز الصرف
اليهم بسبب القرابة ثبت انه لا متمسك للخصم في حديث التعويض وقد ذكر في الاسرار
ان محمدا رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم قسموا الخمس
على ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابناء السبيل والاعراض عن اجماع الخلفاء الراشدين
من غير انكار احد عليهم ذكره والله اعلم قوله وهذا على مسائل اصحابنا اي على ان الغنائم حق
الله على الخلوص لا شائبة على الجهاد الذي هو خالص حقه تبنيت مسائل اصحابنا في ان الغنيمة
تملك عند تمام الجهاد حكما بني على ما ذكرنا ان الغنيمة تملك عند تمام الجهاد حكما وذلك بالاحراز بدار
الاسلام وبني على ان الغنيمة تملك فكذا مسائل اصحابنا فكانت المسائل مبنية على الاصل
الاول بواسطة الاصل الثاني وحاصله ان الملك في الغنايم لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام
عندنا وعند الشافعي رحمه الله يتم بنفس الاخذ اذا استقرت الهزيمة ومما بني عليه ان قسمة
الغنايم في دار الحرب لا تجوز عندنا خلافا له وان واحدا من الغانمين لو مات بعد استقرار الهزيمة
قبل الاحراز بدار الاسلام لم يورث نصيبه عندنا خلافا له وان الامام اذا نفل جارية لم تحل للمنفل
له ان يطأها ما لم يحرزها بدار الاسلام عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وان [illegible]
قوله ويبنى عليه مسائل لا تحصى كثيرة هو يقول الاستيلاء سبب الملك في المال المباح
بالاجماع والعاصم مفقود في اموالهم وقد سلطنا الشرع على تملك ما في ايديهم فكانت على
الاباحة وقد تم الاستيلاء بكون المحل في يد المسلمين حسا وعيانا وكونهم في دارهم لا يمنع
كون الشيء في يد المتولي المتصرف فيه حسا وحقيقة والذي يدل عليه انا حكمنا بزوال ملكهم
عن الغنايم ومتى لم تمنع الدار زوال ملكهم لم تمنع تمام الاستيلاء وانا نقول تملك الغنائم
ليس من جنس تملك المباحات فانا اجمعنا على وجوب الخمس وثبوت المساواة بين
المباشر والردء في الاستحقاق فلا بد من المعرفة بسببه فنقول باعتبار اصل الوضع
وجب ان يكون فعل الجهاد واقعا لله تع من غير ان يكون سببا لتملك مال لانه يتردد حينئذ
بين ان يكون قربة واقعة لله تع وبين ان يكون سببا لتملك المال كالبيع يستحق في الفعل
معنى الشركة وذلك لا يجوز فيجب تجريد الفعل لله تع فيكون مشروعا لكونه الكتاب
واعلاء الدين دون اخذ الاموال والانتزاع من ايديهم وامتع لله تع على سائل النفر
ان جاز له ان يجعل اربعة اخماس الغنيمة جزاء مخصا للمجاهد فكان الجهاد سبب لاستحقاق
الغنيمة من حيث الجزاء والثواب لا باعتبار الاستيلاء على مال مباح فان الله تع
الدنيا والمراد به المغانم وفعل الجهاد لا يتم الا بقهر جميع اهل الدار لانهم انتصبوا للذب
عما يعتقدون فصار كشخص واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من اتصال القهر بالكل باقصى ما
يتصور ومعنى القهر لا يتحقق الا اذا لزم بحيث عجزوا عن دفعه وهذا ومنهم من اخذ المال وان

وقع منا على سبيل المغالبة لكنهم كانوا ابيدوا على الاستغنام منا لم يلزم ذلك فلا يتحقق
معنى القهر ومتى وجد الغازي بدار الاسلام تقدم عليه واعي الدفع فلزم القهر في حق الكل فتم
الجهاد باقصى ما يكون فيستحق جزاء عليه فهذا امان منا فيهم الاصل وهو ان الغنيمة تملك عند
تمام الجهاد وحكمها على ما تقدم فثبت بهذا ان الملك في الغنائم ثبت على سبيل الجزاء على
الجهاد دون الاستيلاء على المال واخذ عماله [illegible] فوق بوجه التمثية في المسائل وعرف
ان الكلام في موضوع الاستيلاء تمام ما وعيرنا [illegible] مسعود عنه وقوله انا حكمنا مرو ال
ملكهم [illegible] عن [illegible] الملك لهم باعتبار وقوع الشي في يد منهم حقيقة فاما في العتق
فلا ملك لهم لانهم ارقاء وبمنزلة الاموات في حقنا على ما عرف من اصلنا كذا ذكر الشيخ
ابو الفضل في اشارات الاسرار قوله واما الزوائد وهي القسم الثالث من اقسام
العبادات ونوافل العبادات كلها وسننها وادابها لانها ليست بواجبة بل شرعت
مكملات للفرائض زيادة عليها فلم يكن مقصوده واما العقوبات الكاملة اي المحضة التامة
في كونها عقوبة مثل الحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت
عن جنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحدة منها ان يكون لها عقوبة
زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخلوص وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها
تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه واما القاصرة اي العقوبات القاصرة فتسميها
اجزية [illegible] والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى
جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء
بما كانوا يعملون فللقصور معنى العقوبة سميت اجزية اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق
على الكامل منها وقد بينا ان المراد منها بالجمع نوع واحد اذ ليس في هذا النوع الا مثال
[illegible] حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر
بهذا القسم [illegible] لا حاجة الى حمله على الواحد [illegible] حرمان الارث
لكان احسن واوفق لما تقدم واكثر مطابقة للمقصود ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجود
علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر فانه غرم لحق القاتل [illegible] وفيه الغرم معنى العقوبة
وان [illegible] ليس في حرمان الارث
[illegible] المتعدي عليه [illegible] انه وجب جزاء [illegible] زاجرا عن ارتكاب ما حرم
كالحدود [illegible] ومعنى القصور فيها انه عقوبة مالية
لا يتصل [illegible] بخلاف الحدود وكذا [illegible] نقصان [illegible] لم يثبت
ملكه في تركة المقتول فكان عقوبة قاصرة ولذلك لا يكون الحرمان عقوبة لا يثبت في
حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطاء لا يحرم عن الميراث عندنا وقال الشافعي يحرم
لانه

لانه حكم يتعلق بالقتل [illegible] كالقبول [illegible] البالغ في الاحكام المتعلقة بالافعال
ومعنى العقوبة [illegible] عند الشافعي [illegible] ثبت في حق الخاطئ والخطأ [illegible] العقوبة كالصبي
واذا كان كذلك كان [illegible] على الصبي وان عقل المعنى العقوبة فيه في غير هذا الموضع ولئن سلمنا
لزوم معنى العقوبة فيه فالصبي [illegible] العقوبة المالية كالخراج لان ماله كامل بخلاف العقوبة
البدنية لان بدنه ناقص ونحن نقول الحرمان عقوبة ثبت جزاء على ارتكاب الفعل المحظور
في نفسه فلا يثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزاء الشرب والزنا وذلك لان ما ثبت بطريق
الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي خطر الفعل والخطر يثبت بالخطاب والخطاب
في حق الصبي [illegible] يوصف فعله بالحظر [illegible] فلا يمكن تعلق الجزاء به بخلاف الخاطئ
اذا كان بالغا عاقلا لانه مخاطب اذ الخطأ جائز المؤاخذة لانه لا ينفك عن نوع تقصير منه فكان
الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه والعزم كما اخبر الله تعالى في قوله ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا [illegible] رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل
تعظيما لامر الدم [illegible] الدية والكفارة [illegible] الجزاء القاصر وهو الحرمان
للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص لعذر
الخطاء فاما الصبا فينافي الخطاب اصلا [illegible] فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير
الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة والقاصرة ولا يلزم علينا ما اذا ارتد
الصبي حيث يحرم عن الميراث مع انه لا يعاقب على الردة لان الحرمان ليس بجزاء
الردة فان الردة [illegible] ولهذا لم يحرم عن ميراث ابنه الكافر وهو [illegible] مورثه
ولو كان جزاء لم يثبت بالحلال [illegible] احتلاف الدين وقع
انقطاع الولاية [illegible] بالقرابة [illegible] كذا في الاسرار وذهب جماعة من اهل
المدينة والاوزاعي الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخاطئ الا في الدية وكذا نقل عن علي رضي الله عنه
وعن عثمان البتي لا يحرم من الدية ايضا لان حرمان الميراث شرع عقوبة على قصده
استعجال الميراث قبل اوانه وذلك لا يتحقق من المخطئ فانه قصد قتل الصيد لا قتل مورثه كما لا
يتحقق من الصبي والمجنون الا انا لم نورثه من الدية لانها تجب عليه وعلى عاقلته فلو
ورثناه منها لكنا اوجبنا الدية عليه له وهو فاسد لكن الجواب ما ذكرنا انه جزاء القتل
المحظور والقتل من الخاطئ مع ان الخطأ عذر شرعا محظور ولهذا تعلق به الكفارة وهي
ستارة للذنب فلا جزاء مع كون الخطأ عذرا ان يؤاخذ بالكفارة وجاز ان يؤاخذ بحرمان الميراث
ويؤيد ما ذكرنا باثار الصحابة فانه روي ان رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطا فقتلها فغرمه عمر
[illegible] الدية ونفاه من الميراث وقال للقاتل انما حظك من ميراثها الحجر وروي ان رجلا
قتل اخاه خطاء فسأل ابن عباس عن ذلك فلم يجعل له ميراثا وروي ان عرفجة المدلجي حذف ابنه

بالسيف فاصاب رجله بغير قصد فمات فغرمه عمر رضي الله عنه الدية مغلظة ونفاه من اراه
وجعل ميراثه لامه واخيه ولم ينقل عن احد منهم خلاف ذلك فحل محل الاجماع **قوله**
وحافر البئر يعني اذا حصل القتل بمباشرة الشرط او بطريق التسبب بان حفر بئرا في
غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او وضع حجرا على قارعة الطريق فمات به مورثه او القى ظلة
او خشبا فسقط على مورثه فقتله او قاد دابة فوطئت مورثه فمات او شهد على مورثه
بقتل فقتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان عندنا وعند الشافعي رحمه الله يثبت لانه قتل
بغير حق كالقتل خطاء ولهذا وجب فيه الدية وهي متعلقة بالقتل بغير حق ولنا ان الحرمان
ثبت عقوبة على مباشرة القتل المحظور فانه عليه السلام قال لا ميراث لقاتل بعد صاحب البقرة رتب
الحكم على القتل وهذا ليس بقتل بل هو مباشرة شرط القتل او سبب اليه فلا يمكن
اثبات ما شرع عقوبة في القتل فيما دونه بالقياس وانما الدية فلم تجب بطريق الجزاء بل هي بدل
المحل ويلحق المحل بالمباشر والمسبب على نمط واحد فلا يمنع وجوبها بالسبب اما فعل المسبب فليس
كفعل المباشر فلا يجازى بما يجازى به المباشر الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم
ثم تبين حد المباشرة ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقته فعله يتصل به كما في حفر البئر فان
المتصل بالواقع اثر فعله وهو العمق فانه يلف لا حقيقته فان حقيقته اتصلت بالمكان لا بالواقع
فلا يجب جزاء المباشرة وهو الحرمان على صاحب الشرط كحافر البئر ولا على صاحب السبب
ايضا كالراكب الا ان الشيخ لم يذكر صاحب السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب الشرط
لتساويهما في الحكم **قوله** والحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة هي الكفارات فيها
معنى العبادة في الاداء يعني انها تتأدى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة فكان
اداؤها بمعنى العبادة ويجوز ان يكون معناه ان اداءها يجب بطريق العبادة فانها تجب بطريق
الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض
الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة ويستوفى بطريق الجبر
فكان في ادائها معنى العبادة مع انها تتأدى بما هو محض العبادة وفيها معنى العقوبة فانها لم تجب
اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب
كالعبادات بل يتوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات
في هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي
يستحق المأثم وجهة العبادة فيها اي في الكفارات غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب
الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته
او الى حلق الرأس لاذى به من ان استجاز له الاصطياد والحلق يجب عليه الكفارة ولو كانت
جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة ولو كانت

لان

لان جهة العبادة لو لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب
فلا يثبت الوجوب بالشك ويوضح ما ذكرنا انها تجب على من ليس بجان في اليمين واثر الحنث
بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن
فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير
مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ويجوز ان يكون
جهة العقوبة فيها راجحة عند الشافعي حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فلذلك قيد
بقوله عندنا وهي مع ذلك اي الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبة جزاء الفعل بمعنى جهة
العقوبة مع كونها معلومة فيها معنى عين هذه ايضا حتى راعينا فيه اي في ايجابها صفة الفعل
الذي هو سبب حرام عليه من كونه دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل
والقتل بصفة الخطاء فلم توجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس لخلو فعلهما
عن معنى الاباحة فلا يصلح سببا لما هو عبادة وقلنا الحجة تعلق كفارة القتل على المسبب الذي
هو حافر البئر وواضع الحجر ومن بمعناهما ولا على الصبي لانها من الاجزية فتختص بمباشرة فعل فيه
معنى الحظر والفعل لم يوجد من المسبب اصلا وفعل الصبي لا يوصف بالحظر لما ذكرنا انه ثبت بالخطاب
وهو معدوم في حق الصبي والشافعي جعلها اي كفارة القتل ضمان المتلف كالدية فادار وجوب الكفارة
على وجوب الدية او القصاص وذكر ان في المحل حقين حق الله تعالى من حيث الاستعباد وحق العبد
حق الله تعالى بالكفارة كما يجب حق العبد بالدية ولهذا احتج ان ربع منه فقال ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المملوك في الحرم اذا قتل يجب فيه قيمته لمالكه
جبرا لحقه وقيمته اخرى لحرمة الحرم واذا كان كذلك لا يعتبر الحال بين ان يكون القتل بطريق التسبب
او المباشرة ويجب على الصبي والمجنون كالدية ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى جميع الكفارات
وعليه يدل عبارة شمس الائمة حيث قال وعندنا في هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان
وذكر ان في كل موضع وجبت فيه كفارة حقا ثابتا لصاحب الشرع بفوت بمباشرة فعل
تضاده فكان وجوب الكفارة ضمانا لذلك الحق الفائت كما ان وجوب سجدتي السهو ضمان لنقصان
يمكن في الصلوة وذلك اي جعلها ضمان المتلف غلط في حقوق الله تعالى لان ضمن حق الله تعالى
ما وجب الضمان على سبيل الجبر اذ النقص لا يتمكن في حقوقه من حيث يستدعي جبرا لانه
تعالى متنزه عن ان يلحقه خلل تتع الحاجة الى جبره لكن تغريب حقه يوجب ضمانا هو جزاء
فيكون بمقابلة الفعل لا بمقابلة المحل ولهذا تعددت الكفارة بتعدد الافعال مع
اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام بخلاف الدية فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق
الجبر ولهذا وجبت دية واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كما في صيد الحرم وكذلك الكفارات
اي امثال كفارة القتل سائر الكفارات في ان جهة العبادة فيها راجحة وهذا اي ولرجحان معنى

العبادة فيها لم يجب شيء منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه وانه لم يصح ظهار الذمي عندنا لانه لما لم يكن اهلا للكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة لا يصح ظهاره وهو خلاف مشروع الظهار

قوله ما خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبة وان يكون استثناء من قوله وكذلك الكفارات كلها يعني جهة العبادة في الكفارات راجحة على جهة العقوبة وبيان ذلك ان الكفارة في نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اذ العبادات موضوعة لمحو السيئات قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وهي بانفسها صالحة للزجر فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة ودفعا للمشقة تامل انه لو اقدم عليه لزمته هذه الكفارة العظيمة على وجه لو امتنع عن ادائها يجبر عليه الا ان يتفضل عليه بالعفو لا شك انه ينزجر عنه اشد الانزجار فكانت باثرها صالحة لان تكون زاجرة كالعقوبات المعجلة وهذه عبادة يحتاج تفويتها الى الزاجر لان تفويتها يحصل على وجه ليس في وسع المفوت استدراكه ودعوة الطبيعة الى الجناية عليها بالافطار امر الحق على احد فيحتاج في صيانتها الى الزاجر وقد بينا ان هذه الكفارة صالحة للزجر فعرفنا انها شرعت للزجر عن الافطار كما شرعت ماحية للجريمة فكانت بوجودها مكفرة للذنب ماحية له وبوجوبها الخوف عن لزومها زاجرة وقد يرجح معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط في كل موضع يحصل فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد ثبت بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات بخلاف ساير الكفارات فانها الحلف من محل ومحل بل يجب في موضع يبلغ الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالعلل كما لو عاد في باب الظهار وتجب تحصيله لا يلتفت الى الحكمة وكذا تعلق الكفارة بما يتعذر الانزجار عنه وهو الخطاء في باب القتل دليل على ان الزجر فيها غير مقصود فعرفنا ان في ساير المواضع معنى العبادة الذي به يحصل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع وفيما نحن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع ما ذكرنا ايضا ان عند عدم الحاجة الى الزاجر لا تجب وان تحقق المأثم كما في ابتلاع الحصاة او النواة او الافطار في غير الشهر فان المأثم وان احتمل ليس بمعدوم وما شرع ماحيا لنوع اثم يتبين شروعه لمحو ما دونه وان قل في نفسه كالحانث فيما يجب عليه الحنث وكذا جانب الزجر اتم من جانب التكفير فان التكفير يحصل ... بالتوبة اذ هي ماحية لكل ذنب ... الزجر ... ولا شيء يقوم مقام الكفارة في حق الزجر لان الحاجة الى الزجر اسبق لانه يمنع من تفويت ما لا يستدرك والندم ... يحصل التكفير بالتوبة والندم او بعفو عنه بفضله او بشفاعة الاخيار من عباده فيثبت ان جانب الزجر والعقوبة فيها راجح وانه هو المقصود المعظم دون معنى العبادة والتكفير فيتبين بما ذكرنا ان معنى الزجر ...

فانها عقوبة وجوبا وعبادة اداء مع ان ساير الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه لم يرجح بطريق العقوبة فصلا وان كانت من حيث الاداء حتى سقط بعض هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود بخلاف ساير الكفارات فان معنى العقوبة فيها تبع ليس بمقصود فان قيل لا نسلم ان معنى العقوبة في هذه الكفارة راجح بل هي عبادة محضة وركنها الاعتاق والصيام والاطعام كما في ساير الكفارات وكيف يكون ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الاهل او بطعام مملوك له تلزمه الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقطت ههنا لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة في هذه الحالة ثبتت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كما لو زنى بجارية التي هي اخته من الرضاع يسقط الحد ان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة ولما لم يسقط عرفنا انها لا تسقط بالشبهة قلنا قد اقمنا الدليل على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وبينا انها تسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة في نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بعد الاجماع وما ذكر ان الافطار بجماع الاهل او بتملك الطعام والجماع لا يورث اباحة في افطار صوم رمضان بوجه كما لو غصب بسيف مملوك له او شرب خمرا مملوكا له لا يتصور ذلك شبهة تؤثر في سقوط القصاص والحد لان هذا الملك لا يؤثر في اباحة الفطر والشرب بوجه بخلاف وطء الجارية التي هي اخته من الرضاع لان في الزنا محل الحماية منافع البضع والملك ثابت في البضع فتصلح شبهة مسقطة للحد

قوله وقلنا تسقط هذه الكفارة باعتراض الحيض والمرض اذا جامع الصائم امرأته الصائمة في نهار رمضان عمدا حتى لزمتهما الكفارة فحاضت المرأة او مرض الرجل مرضا يبيح الافطار في اخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابي ليلى والشافعي على القول الذي يوجب الكفارة دينا لا يوجب العذر بعد الفطر لحصول معنى الجناية بتقرر حكم الجناية على ما كان كما لو افطر ثم سافر وكما لو زنى بامرأة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا في الاسرار ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة فيما شاع من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين خلافه وذلك لما بينا ان هذه الكفارة تسقط بالشبهات والمرض في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق فيصير زائلا من اوله والحيض يعدم الصوم من اوله وان وجد في اخره لانه لا يتجزأ في اليوم والكفارة لا تجب الا بالفطر في صوم مستحق وقد يجمع في هذا اليوم ما ينافي الصوم او ما ينافي صفة الاستحقاق منه فيكون شبهة منافاة الاستحقاق في اوله بخلاف ما اذا سافر في اخر النهار لان السفر لا يزيل الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر فلا يتمكن بالسفر في اخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فعله والكفارة تجب حقا للشرع فلا تسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما سماويان لا صنع للعبد فيهما

فاذا كان من قبل من له الحق يجوز ان يسقط بها الكفارة حتى لو اكرهه السلطان على السفر يسقط
عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة لانه لا صنع له وفي ظاهر الرواية لا يسقط لانه من
صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق ويسقط بالسفر الحادث اذا اصبح المقيم صائما في
رمضان ثم سافر لا يباح له الافطار في ذلك اليوم بالاتفاق فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا
وعند الشافعي يلزمه لان هذا خروج لا يبيح له الافطار فلا يصير شبهة في اسقاط الكفارة كالخروج
الى ما دون السفر وانا نقول السفر مبيح في نفسه للافطار بالنص الا انا لم نعمل بهذا الدليل لقيام
ما هو اولى منه وهو الاقامة في اول النهار فانها تقتضي وجوب الصوم وانه مما لا يتجزأ ثبوته فكان
العمل بما يوجبه اولى من العمل بما يسقطه احتياطا فبقي السفر المبيح في نفسه موثرا في ايراث
الشبهة فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى ما دون السفر لانه غير مبيح في نفسه فلا يورث
شبهة واحترز بقوله اذا اعترض الفطر على السفر عما اذا اعترض السفر على الفطر فانه لا يصير
شبهة كما مر قوله وسقط بشبهة القضاء الى آخره اذا رأى هلال رمضان رجل وحده
والسماء مصحية او متغيمة فشهد عند الامام فرد الامام شهادته لتفرده او لفسقه وجب عليه ان
يصوم الا في قول حسن بن حي وعثمان البتي فانهما قالا لا يصوم لقوله عم صومكم يوم تصومون
وهذا ليس يوم الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد وتمسك الجمهور بقوله عم صوموا لرؤيته
وافطروا لرؤيته وانه قد رأى الهلال حقيقة فيلزمه الصوم قبل ان ترد شهادته فكذلك بعد
فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي فيما اذا افطر بالجماع فان لم يرد شهادته عند
الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلف مشايخنا في سقوط الكفارة لاختلاف الطرق
في المسئلة عن [illegible] احتج الشافعي بان العلم بكون هذا اليوم من رمضان قد حصل قطعا
لوجود دليله وهو الرؤية حقيقة اذ هي دليل فوق العيان ولهذا كان مخاطبا بالاداء آثما
بالترك فكان عاملا بالافطار فيه معنى الجناية ولم يصر جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في حقه
لان موجب الجهل لا يعدو محله ولا يؤثر في يقينه الا ترى ان جماعة لو شربوا الخمر على مائدة وعلم
البعض دون البعض يجب الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا لو زفت
الى رجل غير امرأته فوطئها وهو يعلم انها اجنبية ولم يعلم بذلك غيره يلزمه الحد ولم يصر جهل
غيره شبهة في حقه فكذلك ههنا بل اولى لان الحد اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول
انه افطر عن شبهة فلا يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط بالشبهات كما بينا والدليل على تحقق
الشبهة شيئان اشار اليهما الشيخ في الكتاب احدهما القضاء فان القاضي لما قضى برد شهادته
بدليل شرعي وهو تهمة الكذب او الغلط فان تفرده بالرؤية مع استواء الكل في النظر
والمنظر يوجب ذلك اورث ذلك شبهة في رؤيته لان ذلك قضاء بانه كاذب او غالط وان
هذا اليوم من شعبان ولو كان حكمه هذا ظاهرا وباطنا لكان يباح له الفطر فاذا كان [illegible]

ظاهرا اورث شبهة اباحة فيسقط به الكفارة فان قيل لا نسلم ان القضاء موجود لان هذا من باب العبادات
وهي مما لا يدخل تحت القضاء بل يمتنع من قبول الشهادة وسمي القضاء بهذا الامتناع من القضاء وعدم
الالتفات الى الشهادة فلا يكون قضاء ولئن سلمنا انه قضاء فلا نسلم انه يصير شبهة في حق هذا
الرجل لانه يزعم ان القاضي في قضائه هذا مخطئ في قضائه وان قضاءه باطل كما اذا رجع واحد من
شهود الزنا بعد ما رجم المشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء القاضي بكون الرجل زانيا
لم يصر شبهة في درء الحد عنه لانه زعم ان قضاءه باطل قلنا هذا مما يدخل تحت
القضاء لانه ان ثبت عند القاضي صدق الشاهد بان كانت السماء متغيمة فشهد
رجل او جاء من بعض القرى وهو عدل يلزم عليه ان يقضي بشهادته ويصير اليوم من رمضان
في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم الكفارة بالافطار ويحل الديون وينزل
الطلاق والعتاق المعلقان بمجيء رمضان فان اتهمه ترد شهادته ويبقى اليوم من شعبان
ثبت انه مما يدخل تحت القضاء وقوله الامتناع من القضاء لا يكون قضاء غير مسلم لان
امتناع القاضي من قبول الشهادة لتهمة دخلت في الشهادة قضاء برد الشهادة
كالفاسق اذا شهد فلم يقبل القاضي شهادته فاعادها بعد التوبة لا يقبل لانها لما ردت مرة
كان ذلك قضاء ببطلانها فكذا ههنا وقوله لا يصير القضاء شبهة في حقه في زعمه قلنا
ان القضاء حجة من حجج الشرع لان القاضي نائب الشرع فيما يقضي ولهذا لا ينقض اذا اخطأ
فكان بمنزلة ساير الحجج فيصلح شبهة وان لم يكن معمولا به في زعمه انه اخطأ الا ترى انه يكون
شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة
ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا للشبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى
بدليل ظاهر اوجب الشرع العمل به فاورث الشبهة في حق الولي وان كان يزعم انه مخطئ في قضائه فاما
في مسئلة الرجوع فلم يجعل القضاء شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع
انفسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انفسخت والقضاء مبني عليها والقضاء المفسوخ لا يصلح
شبهة كمن اشترى جارية ثم فاسخ البيع ثم زنى بها بعد ذلك لا يصير البيع السابق شبهة وههنا لم ينفسخ
القضاء لان دليله وهو التفرد بالرؤية قائم فيصلح شبهة الا ترى ان في مسئلة الرجوع لو
قذفه رجل آخر لا يحد لان الراجع لا يصدق على غيره ويكون القضاء باقيا في حق غيره ببقاء الشهادة
[illegible] فلا حد [illegible] هذا الطريق لو افطر قبل الدفع الى القاضي يجب الكفارة
وذكر في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين رحمه الله ولو لم يشهد عند القاضي فافطر ان
كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته قالوا تلزمه الكفارة وان كان يعلم انه لا يقبل شهادته لا تلزمه
الكفارة والثاني في ظاهر السنة وهو قوله عم صومكم يوم تصومون فيه وفطركم يوم تفطرون
اي وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه [illegible] فظاهره يقتضي ان يلزم الصوم في حق الكل والحديث

ما يصوم فيه الجماعة لكن عارضه قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وانتم قد رأيتم الهلال فيقتضي لزوم
الصوم فعملنا بموجب هذا الخبر واوجبنا عليه الصوم احتياطا وبموجب ظاهر النص الاول شبهة
في سقوط الكفارة لانها ما عمال للدليل كما في قوله عليه السلام انت ومالك لابيك شبهة في سقوط
الحد عن الاب بوطئه جارية ابنه وسرقته ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده
وولده والناس اجمعين وانما لم يصر ذلك الحديث شبهة في سقوط الحد عن الاب اذا زنى
بابنته لان النفس حرة ليس بمحل للملك فلم يكن الاضافة للتمليك لعدم قبول المحل ذلك بل كانت
اضافة كرامة ونسب فلا يوجب شبهة الاباحة واما عدم وجوب القصاص على الاب اذا
قتل ولده فليس باعتبار ان الحديث اوجب حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص
لان الابن يحرم عليه ان يتعرض لابيه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه السعي
لاتلافه واعدامه الا ترى انه لو قتل الابن اباه ووجب عليه القصاص ثم ورث ابنه القصاص
سقط لما قلنا ولم يصر هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا
بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت الا بمعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لكن وجوب
الصوم مما يحتاط فيه فعند قيام المعارضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالدليل
المسقط للكفارة احتياطا ايضا لان هذه الكفارة يحتاط في درئها واما قوله تعالى فاقتلوا
المشركين فلم يصر شبهة مسقطة للقصاص عن قتل مشركا ذميا مع ان ظاهره يوجب اباحة
قتل المشركين لان الاباحة قد انتهت باعطاء الجزية وانتسخت فلم يبق اصلا وههنا بخلافه
ولان المشرك صار مجازا للمحاربين كانه قيل اقتلوا المحاربين واللفظ متى صار مجازا لم يبق
حقيقة اصلا فلا يورث شبهة في محل الحقيقة لانه اشتغل بمحله بعينه حيث صار مجازا
ولو بقي في محله لما اشتغل مجازا وهذا الطريق يوجب الشبهة سيما اذا افطر بعد القضاء
فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون متعرض لوجود الصوم دون الوقت
واذا كان الخبر بيانا لوجود الصوم لا للوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضا للحديث
الاخر فلا يصلح شبهة قلنا حمله عليه يؤدي الى الغاء كلام صاحب الشرع واخلائه عن الفائدة
اذ لا يخفى على مجنون فضلا عن العاقل ان وجود الصوم يوم يوجد فيه وهل يليق بعاقل ان
يقول ذهابك عن البلد يوم تذهب واتصاف الصوم ليس بظرف الطرف بل الزمان
فان في جميع اجناس الاسماء صحة اضافته الى الافعال وامتناع اضافة غيره الى الافعال
انه ان اضيف الى الفعل الماضي فاختيار الجمهور من اهل النحو البناء على الفتح ويجوز عن كونه
معربا لاتحاده بما ليس بمعرب في نفسه اذ بين المضاف والمضاف اليه نوع اتحاد وان
اضيف الى المستقبل فالمتكلم بالخيار ان شاء اعربه لكون ما اضيف اليه معربا في نفسه
وان شاء بناه لاتحاده بالفعل والاسم متى كان شبيها بالفعل اذا اكدت المثال

بني عند اتحاده به اولى هذا التقرير ظاهر لمن تكلم وان كانت العرب توثر الاعراب لدى الاضافة
الى المستقبل على البناء وتوثر البناء على الاعراب لدى الاضافة الى الماضي على ما روى الفراء عن الكسائي عن العرب
ولكن البناء اولى وارجح من الاعراب في الحالين والاعراب في الحالين عند الكسائي نعم ما عرفت لو كانت الرواية النصب لوردت
على طريق البناء الا ان اللغة النصب لكن الصوم لما احتمل ما ذكرنا لزم الاجماع ينعقد على صوم هذا اليوم
مجتهد فيه ومن يرتضي حتى لو منكر لا يضلل ولو كان الحديث لما وجد الصوم لا الوقت الوجوب
لبقي الصوم بقضية قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فرضا ولضلل جاحده ولما لم يضلل دل ان المراد منه
بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقته ومما يميل منه الى مذهب
الكوفيين فان عندهم يجوز بناء الظرف على الفتح بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين انما يبنى الظرف
بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبنيا فاما اذا كان معربا فلا يبنى الظرف بالاضافة
اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف لعامل مضمر هو خبر المبتدأ والتقدير وقت صومكم
واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا وقوله لشبهة في الرؤية متعلق لشبهة القضاء يعني
لما قضى القاضي برد شهادته اوجب ذلك شبهة في رؤيته ومع احتمال انه اخطأ في الرؤية ومع
الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الخصم انه رأى الهلال حقيقة ووجب في حقه ان هذا اليوم من رمضان
نظرا الى القاضي في رؤيته وجهل سائر الناس بما ثبت عنده لا يورث في حقه كما في مسألتي الخمر والزفاف
مع ان امر الكفارة اثم بعينه ومن زنى يلزمه بالجنايات على صوم نفسه لا بالجنايات على صوم غيره فيعتبر ما
عنده لا ما عند غيره فلا يصير القضاء شبهة فقال بالقضاء يتحقق شبهة في رؤيته فان تعذر المسألة
رد قول المرء وعدم رؤية سائر الناس يوجب شبهة التحمل والاشكال دفع هذا التحمل اصلا وقد وقعت
هذه الحادثة في زمن عمر رضي الله عنه وطلب من بعد انه كان يحتال من الذي زعم انه رأى ولهذا اذا تشكك
متشكك والانسان لا يستكمل فيما عاينه لكن الشرع اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة القادمة
المستقرة وقد تعذر الاحتراز عنها فسقط اعتبارها فاذا رد القاضي شهادته فقد اعتبرت
هذه الشبهة فيؤثر فيما يسقط بالشبهات بخلاف مسألتي الخمر والزفاف لان العلم بها غير
مشتبه ولا يستبعد ان يعرف البعض الخمر ولا يعرفها البعض لعدم التجربة وان يعرف الرجل امرأته
ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والممارسة فلا يؤثر جهل الغير في علمه فاما ههنا فالكل سواء في دليل
الرؤية وتفرده يوجب خللا في الرؤية فاذا اعتبره الحاكم يصلح شبهة في سقوط الكفارة قوله
خلافا للشافعي فهو متصل بقوله ما خلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجزاء اي اعتبر فيها راجح حتى سقطت
بالشبهة خلافا للشافعي رحمه الله فانه الحق هذه الكفارة بسائر الكفارات في انها لا تسقط بالشبهات
وانها ضمان ما يتلف من حق الله تعالى بجنايته الا انا اي لكنا اثبتنا ما قلنا من ترجح معنى العقوبة فيها
لانها لا تثبت الا بالنص والاجماع والمعقول فان الشرع في قوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على
المظاهر علق الافطار بصفة التعمد الذي به يكمل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فعرفنا

ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تستدعي ان يكون الجزاء
الواجب عليها عقوبة وكذا الاجماع يدل عليه فانهم لما اشترطوا انها تسقط بعذر الاشتباه على
ما علم ان صفة التعمد شرط في الانظار لايجاب الكفارة كما في القتل لايجاب القود وانها
ملحقة بالعقوبات وكان الشيخ رحمه الله اراد بالخاطي في قولهم والاجماع على انها لا تجب على الخاطي
الذي جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطي في هذا الظن فيصح
الاستدلال فاما لو اراد به الخاطي الذي سبق الماء او الطعام حلقه في المضمضة والمضغ
من غير قصد فلا يصح الاستدلال به على نوع ضعف لان عند الخصم لا يفسد به الصوم فلا يتوجه
وجوب الكفارة لعدم سببها لخطاء الاتري ان صومه لو فسد بان اكل او شرب عمدا لا تجب
الكفارة عنده فكيف تجب اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم الفساد لا
للخطاء لا يتم الالزام بهذا الاستدلال على الخصم الا على وجه الاول ولذا المعقول يدل فان وجوب
الصوم حقا خالصا لله تعالى تدعوا الطباع الجناية وقد ظهر في الشرع اثر صيانة هذا الحق على العباد
يتجوز بنية تتقدمه مع وجود ما ظاهره الاعدام وجعل الركن المعدوم موجودا في حق
النايم والمغمى عليه فاستدعى زاجرا يمنع المكلف عن الجناية عليه وبقي هو مصونا به عن الابطال
والكفارة تصلح زاجرة فوقعنا انها شرعت بطريق الزجر والعقوبة وكان ينبغي ان يكون
الزاجر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات
الموجبة للحدود لكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما لصاحب الحق تاوبت الجناية اذ الجناية
عليه بالافطار لا يتصور بعد التمام صار اثر التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن
باعتبار القصور شبهة الاباحة فيتعذر ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة فاوجبناه
الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في
الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفي بطريق العبادة كالحدود
لان اقامتها من السلطان عبادة اذ هو مأمور باقامتها حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على
تركها ولم نجد ما يجب بطريق العبادة ويستوفي بطريق العقوبة اصلا فعلى هذا الطريق لا
يحتاج الى الجواب عما اذا زنى في نهار رمضان او شرب الخمر حيث يجب الكفارة لان
المتصورة الجناية من الوجه الذي ذكره موجود فيمكن ايجاب الكفارة التي هي عقوبة قاصرة
عليه وعلى الوجه الذي تقدم بيانه في دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه هناك
وذكر ابو المعين في طريقته ان تعلق العبادة بما هو معصية في نفسه جائز اذا كان وجوبها بجهة
التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة في ذلك انما الاستحالة ان يجعل المعصية
سببا لوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب الموصل الى الجنة
من احكام المعصية فيصير المعصية ومحو اثرها فلا استحالة في جعل المعصية سببا لها حسو

ما يعني الزاجر فيها مقصودا والامساك لو جوزنا هذا لصارت المعصية ماحية اثر نفسها
وهي العبادة ومن المحال ان يكون الشيء موجبا بطلان نفسه لانا نقول الاستحالة في كون الشيء بواسطة
حكمه موجبا عدم نفسه اذا كان ذلك الموجب متعقبه وانما يستحيل اذا كان مقارنة لان اقتران
ما يوجب عدمه بحالة وجوده يؤدي الى المناقضة وحكم المعصية ههنا وجوب الكفارة لا
وجودها والموجب لمحو اثر المعصية وجود الكفارة لان حصول الثواب الذي به يحصل المحو متعلق
بالوجود لا بالوجوب وهو متعقب عن المعصية لا محالة لتعقب وجود الكفارة وجوبها فلم يكن
فيه استحالة الا ترى انه يجوز ان يكون الحدود احكاما للمعاصي وان كانت هي كفارات بشهادة
صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذا فيما نحن فيه قوله ولهذا اي ولوجوب هذه
الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة قلنا بتداخل الكفارات في الفطر حتى لو افطر
مرارا في رمضان واحد من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر
للمرة الاولى فكذلك في رواية الطحاوي عن اصحابنا وهو اختيار اكثر المشايخ وروى في الكيسانيات
عن محمد رحمه الله عليه كفارتين وعند الشافعي تجب لكل فطر كفارة على حدة كما اذا ظاهر مرارا
وقال الشافعي خطأ لان التداخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة
بل هي عبادة فلا يمكن الحاقها بما تمحض عقوبة ونحن نقول لما اخذت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات
اسقاطها بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان سبيلها الدرء والتداخل من باب الدرء
كما في الحدود وذلك لانها لو وجبت في المرة الثانية لوجبت لا على الوجه الذي شرعت زاجرة وقد حصل
الزجر بالمرة الاولى فكان معنى الزجر في المرة الثانية معدوما او فيه شبهة العدم فلا وجه لايجابها في المرة الثانية
كما في الحدود ولهذا قلنا اذا كفر للمرة الاولى ثم افطر يلزمه الاخرى لانه تبين ان الانزجار لم
يحصل بالاولى فكان في الثانية فائدة كما في الحد سواء فعلى هذا الوجه ما سوى المرة الاولى لم ينعقد
سببا فكان معنى التداخل امتناع الوجوب بعد ما وجب مرة وهو اصحابنا من قال ان الشرع
قدر الزاجر في كل باب فالجنايات وان كثرت من جنس واحد واستيفاء الزواجر يؤدي
الى جعل الزاجر زيادة على التقدير الذي ورد الشرع به وذلك لا يجوز ولزم تكرر الاستيفاء
في الحدود فعلى هذا الوجه يمكن ان يقال تنعقد الجنايات على الايجاب اسبابا والزاجر المستوفى يكون
حكما لكل على ما حرمة صيد الحرم على المحرم وحرمة المعتبر المسح بجنسه نسبته ما بها كون نايبة المحيض
والقذر وكان واحد منهما علة تامة في تحريم النساء وهذا النوع من العلل يسمى متعاقبة عند اهل الاصول
فكان معنى التداخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم واحد من علل متعددة اليه اشار ابو المعين رحمه
الله وحقوق العباد اي الحقوق الخالصة اكثر من ان تحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب
وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها قوله والمشتمل عليهما اي على حق الله
وحق العبد وحق الله غالب حد القذف حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه

فانها شرعت

متعاقبة

لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على ان فيه حق الله تعالى
والاحكام تشهد بذلك ايضا كما ستقف عليه الا ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا كما في سائر
الحدود حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن
ابي يوسف رحمه الله ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة بكلمة واحدة او في
كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو
والارث ولا يجري التداخل وذكر في المهذب انه لو قذف شخصا مرارا بزنا واحد لم يجب الا حد
واحد وان قذفه بزنيات مختلفة ففي قول يتجدد الحد لانه من حقوق العباد فلا يتداخل فيه [illegible]
وفي قول وهو الاصح لا يجب الا حد واحد لانهما حدان من جنس واحد لمستحق واحد فتداخلا
ولو قذف جماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل واحد حد كامل وان قذفهم بكلمة واحدة
بان قال انتم زناة او زنيتم ففي القديم لا يجب للكل الا حد واحد اعتبارا لاتحاد اللفظ وفي الجديد وهو
الاصح يجب لكل واحد حد كاملا لانه ادخل على كل واحد معرة فصار كما لو قذفهم بكلمات [illegible]
الشافعي رحمه الله لاثبات هذا الاصل ان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه
حقه بدليل قوله عليه السلام ايعجز احدكم ان يكون مثل ابي ضمضم اذا اصبح يقول اللهم اني تصدقت بعرضي
على عبادك والمدح انما يستحق على التصدق بما هو حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف
وذلك حقه واذا كان بسبب الجناية ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه
فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد قذف كما يدعي ان له عليه قصاصا
ولا تلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصمه بالحد لم [illegible]
اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستامن وانما يؤاخذ
المستامن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء
القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث
الخفة لفرط غضبه فتعين الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو حز
الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فتفوض اليه ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب والحكم
اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب
الحد على القاذف ليكون لوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول باستيفائه عن المقذوف تلك
التهمة حتى لو كان المقذوف ممن لم تلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتعفيفه عن
الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخلص الحد على
اظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف
ولله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق ثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه
الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد وعملنا بمعظم الحق فيه

بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد
وللعبد حق وحق العبد ارجح بجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان حرمة القذف
لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمراة التي ثبت حق الله تعالى بكفرها
وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه وحقوقه وكذا يتنصف بالرق من طرف القاذف
على ما علم لان ما يجب للعباد لا يتنصف بالرق كاتلاف المال وانما يتنصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات
التي تحتمل التنصيف وهذا لان حرمة الجريمة عند الله تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة
الشكر فيزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر واذا ازدادت الجريمة ازدادت العقوبة
والنعم في حق الحر متكاملة وفي حق العبد ناقصة فتكامل العقوبة وتنتقص بحسبها فاما ما يجب للعبد فيجب جبرا
لما فوت عليه والتفويت لا يختلف بجناية العبد والحر فلا يتنصف والحر لكونه عبدا او ضمانا لحقوق العباد
تعتبر المماثلة التي تشير الى معنى الجبر كما ورد به النص ولهذا ما وجب من العقوبات حقا للعبد وهو
القصاص الذي يبنى على المماثلة ليكون اشارة الى معنى الجبر [illegible] من النسبة الى الزنا ومن ثم [illegible]
والمعنى كما اشار [illegible] الحد والزنا [illegible] انه من حقوق الله تعالى كسائر الحدود لانه يجب [illegible]
بمعصية كعذاب الاخرة مع الكفر والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله تعالى
فاما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه والمعنى [illegible] السارق فان الزوج لم يعتبر زوجته لما كان ذلك حقا له والولا
[illegible] التفاوت من هذا الوجه ومن الاول [illegible] صاحب الحق من ذلك
اذا ظهر [illegible] لا يتمكن صاحب الحق عن استيفائه [illegible] في حق القصاص
[illegible] غير صحيح لانه لم يرد به حقيقة التصدق لان اصل التصدق [illegible] الجناية
وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى [illegible]
العباد فيه معتبر وان كان المغلب حق الله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لانه لا يستوفى بدون دعواه وحق الله تعالى [illegible]
ما شرطناها فان الدعوى لا تشترط في الحد كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق
له في الاقرار ومكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له مكذب [illegible]
فتثبت شبهة الصدق والحد يندرئ بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل فيه الانكار لان البينة [illegible]
وكذا لا يبطل بالتقادم لان المسقط للحد بنفسه [illegible] عليه الحد ولكن التقادم انما يمنع
قبول الشهادة لان الشاهد مخير بين الستر والاظهار فحين سكت فقد اختار جانب الستر فبعد الاظهار بعد ذلك [illegible]
الظاهر ان ضغينة حملته على ذلك وهذا في القذف [illegible] شرط الدعوى لا يمكن للشاهد من اداء الشهادة حسبة
قبل طلب المدعي فلا يصير متهما بالضغينة [illegible] عليه الشهادة بالسرقة المتقادمة فانها لا تسمع
[illegible] الدعوى [illegible] لبطلان الدعوى فان المدعي مخير بين ان يحتسب بدعواه اقامة الحد لله تعالى
[illegible] بين ان يختار الستر [illegible]
فاذا عاد [illegible] دعواه السرقة بعد ما [illegible] التهمة [illegible] الشهادة [illegible] ودعوى المال والشهادة

فوجب القضاء بالمال فاذا ثبت هذا فعندنا الحرى فيه الارث لا خلافه وحق الله تعالى لا يجرى فيه الخلافة ولا
يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا
يملك اسقاطه وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا
في الاسرار والمبسوط وغيرهما **قوله** والذى يغلب فيه حق العبد القصاص القصاص مشتمل
على الحقين لما ذكرنا لان القتل جناية على النفس وللشرع فيها حق الاستعباد كما ان للعبد حق الاستمتاع
ببقائها فكانت العقوبة الواجبة جنسية مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا احتمال
والدليل على ان فيه حق الله تعالى انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل الا
لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به والجزية
الافعال يجب حقا لله تعالى ولكنا كان وجوبه بطريق المماثلة التى هى معنى الحبر بقدر الامكان ومعنى
المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح وكذا تفويض استيفائه الى الولى وجريان
الارث فيه وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح دليل على رجحان حقه ايضا **قوله** واما
حد قطاع الطريق فخالص او خالص حق الله تعالى عندنا قطعا كان او قتلا كالقطع في السرقة والرجم في الزنا
وكذا الاوجه على المستامن اذا ارتكب سببه في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة وعند الشافعي القتل الا
فيه مشتمل على الحقين ففيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعفو ويستوفيه الامام دون الولى وفيه معنى
القصاص لانه سمى القتل والقتل المستحق بالقتل يكون قصاصا ومعنى القصاص غالب عنده في اصح القولين
لان القتل معصوم يجب القصاص بقتله في غير حال المحاربة ففي حال المحاربة اولى ثم القصاص حق العبد
فيكون مقدما على حق الله تعالى لما عرف فعلى هذا القول لو قتل حر عبدا او مسلم ذميا او قتل الاب ابنه في
قطع الطريق لا يجب القتل ويجب الدية وقيمة العبد ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول وللباقين الدية ولو
قتل اجنبى عند الامام يجب عليه الدية لورثته وان مات تؤخذ الدية من تركته وان قتل في قطع الطريق
بمثقل او قطع عضوا ينال بذلك الطريق كذا ذكر في التهذيب ولنا تغليظ القتل والقطع في قطع الطريق
حد واعظم القطع حق الله تعالى على الخلوص وكذلك القتل الا ترى ان الله تعالى سماه جزاء والجزاء
المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه معنى
المقابلة بالمحل والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله تعالى ورسوله بقوله انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله وما يجب بمثل هذا السبب يكون لله تعالى على الخلوص وسماه خزيا
في قوله عز اسمه ذلك لهم خزى في الدنيا فعرفنا ان الواجب بقطع الطريق خالص حق الله تعالى كذا في المبسوط واما
قوله انه قتل يستحق بالقتل فغير مسلم عندنا بل السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص الا انها
متنوعة فالقطع جزاء المحاربة المتاكدة باخذ المال والقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل
القتل ولهذا جعلنا الردء كالمباشر حتى لو ولى واحد منهم القتل قتلوا جميعا عندنا لانه اذا دخل
الطريق يصير محاربا كاملا وصار وصف الكمال مضافا الى الجميع فيستوى فيه الردء والمباشر ولما كان

لنر

لان اصله القصاص واعتبارا بحكم الشرع ومن ~~الحقوق اى الحقوق المذكورة~~ ان يسقط الا الكتاب وهذا اى بيانه
ذكرنا بعضه مما يطول به الكتاب **قوله** ومثل الحقوق اى الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل
وخلف وذلك اى الانقسام الى الاصل والخلف في الايمان اولا اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار بعده
في احكام الدنيا خلفا عن التصديق اى عن الايمان الذى هو التصديق والاقرار جميعا كما قلنا في الحكم على الاسلام بالحكم
بالاسلام بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه يصير مرتدا ثم صار اداء احد الابوين ثانيا في
حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لعجزه عن ذلك وقصور عقله وكذلك اى وكما صار الايمان في حق
الصغير باداء احد الابوين ثبت في حق المعتوه والمجنون فيجعل كل واحد منهما تبعا لاحد ابويه في الاسلام
كالصغير المعتوه لكن اى في اداء احد الابوين في حق الصغير مع اداء الصغير بنفسه يعنى اذا كان
عاقلا بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرجه عن تبعية الابوين لصدوره لا عن عقل فاما اذا اداه
الصغير ورايت في بعض الحواشى ان المعتوه كالمجنون في عدم صحة ادائه بنفسه وليس بصحيح لانه
كالصبى دون المجنون اذ هو ناقص العقل دون عديم العقل كالصبى في زمانه وفي نسخة اعتبار اداء
الصبى بنفسه يظهر فيما اذا اسلم احد ابويه ثم اسلم الصغير بنفسه تصحيحا وان كان ابوه كافرا ثم صار
تبعية اهل الدار او الغانمين اى ادا الغانمين خلفا عن تبعية الابوين وجعل بعض الائمة تبعية الدار خلفا
عن تبعية الابوين وتبعية الغانمين خلفا عن تبعية الدار فقال ثم تبعية الدار فمن سبى صغيرا او اخرج
الى دار الاسلام وحده خلفا عن تبعية الابوين تثبت حكم الايمان له ثم تبعية السابى اذا قسم او
بيع من مسلم في دار الحرب خلفا عن تبعية الدار ثبت حكم الايمان له حتى اذا مات يصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين واعلم ان المراد من خلفية هذه الاشياء ليس كون تبعية الغانمين او الدار
خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعيتها خلفا عن اداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لانه يؤدى
~~حسب الكل~~ ان يكون للخلف خلف وهو فاسد لصيرورته شيئا واحدا اصلا وخلفا ~~عن اداء الصغير كما~~
~~يدل عليه اللفظ الذى يؤدى الى ان يكون للخلف خلف~~ بل المراد ان كل واحد من هذه الاشياء خلف
عن اداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون
ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه وكالفدية في باب الصوم خلف عن الصوم عند العجز عن القضاء
الا انها خلف عن القضاء هكذا قيل واعترض عليه بانه لا ضرورة في العدول عن ظاهر اللفظ وجعل
تبعية الدار والغانمين خلفا من وجه اصلا من وجه والى هذا اشار في حقيقة الاداء لا يعتبر تبعية
ومع تبعية احد الابوين لا تعتبر الاسلام او الشارع حتى لو سبى الصبى مع احد ابويه الصغير مسلما
بالدخول في دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى من تبعية الدار ومع تبعية الدار لا يعتبر
تبعية السابى حتى لو سرق ذمى صبيا من دار الحرب وادخله دار الاسلام يصير مسلما
تبعية الدار ولا يعتبر تبعية الاخذ حتى صح تخليصه من يده ولو مات يجرى عليه احكام الاسلام
قوله وكذلك اى وكما ان في الايمان التصديق والاقرار اصل والاقرار المجرد وتبعية الابوين

والداود ان ابى خلف عنه فى شرط الصلوة الطهارة بالماء من الوضوء او الاغتسال اصل والتيمم خلف
عنها بالحلاف لكن هذا الخلف عندنا مطلق يعنى به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء
حتى تثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما فى الطهارة بالماء وعند الشافعى
هو خلف ضرورى اى ثبتت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة
فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة حتى
لا يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد لانه لما كان ضروريا اشترط قيام الضرورة لصحته لان ما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها وبعد الفراغ من الاداء قد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فى حق اداء فرض اخر
كما قال فى المستحاضة ان الضرورة لما انتهت بالفراغ من الاداء لا يجوز اداء فرض اخر بتلك الطهارة لانتفائها
بانتهاء الضرورة ولم يعتبر التيمم لاداء فرض قبل دخول وقته لعدم الضرورة كما قال فى المستحاضة
وقال ان ابن عجرة وطاهر فى السفر يعنى فى موضع لا قدرة له على الماء لغرض سواهما لان التحرى فيه اى فى مثل
هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا اى لم يجعل التيمم طهارة فى مثل هذا الموضع لعدم الضرورة
لانها لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر ومعه ماء طاهر بيقين يمكنه الوصول اليه بالتحرى لانه دليل معتبر
فى الشرع حالة العجز كما فى امر القبلة فلا يجوز المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر ولهذا اشترط
الطلب لصحة التيمم لان الضرورة لا تتحقق قبل الطلب واحتج اى محمد بان هذا الاصل اى المسح بالتراب
تلويث وليس بتطهير الا ترى ان المتيمم اذا راى الماء يعود الحدث السابق من جنابة او غيرها ثبت
انه لم يرتفع اذ لو ارتفع لم يعد الا بحدث جديد كطهارة المستحاضة تنتقض بالفراغ من الصلوة او بخروج
الوقت عندكم وهو ليس بحدث فعلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيحت له الصلوة مع الحدث للضرورة
كما فى الاكراه على الردة او الحنث على الصوم بالافطار يباح الاقدام على اجراء كلمة الكفر والافطار لدفع الضرر
مع قيام حرمة الكفر والفطر وقلنا نحن هذا اى هذا الخلف خلف مطلق بعد تحقق العجز عن الاصل باتفاق بين
اصحابنا فيثبت به للحكم على الوجه الذى يثبت بالاصل ما بقى العجز فيجوز جميع الصلوات به ويجوز الاداء
قبل دخول الوقت كالطهارة بالماء والاعتبار التحرى فى الاناءين لان التراب طهور مطلق عند العجز عن استعمال
الماء وقد تحقق العجز بالتعارض لان حكم التعارض التساقط فصار كان الاناءين فى حكم العدم
والدليل على ان هذا اصل مطلق رافع للحدث سواء جعلت الخلفية بين الماء والتراب او بين التوضى
والتيمم ان حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه يثبت له حكم الاصل
كالصوم فى الكفارات له حكم الاعتاق وكالاشهر فى العدة لها حكم القروء وكالصوم فى باب
المتعة له حكم الهدى وهذا ظاهر اذا جعلت الخلفية بين التراب والماء ولذلك اذا جعلت بين الوضوء والتيمم
فكذلك لان حكم الوضوء اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا غير
فهذا الذى جعل خلفا مطلقا لا يبيح بدون تلك الواسطة لانه يستحيل ان يكون حكما لغير المخالف حكم الاصل
للحكم آخر وقال محمد خلفه فى حق الاباحة مع بقاء الحدث جعله عن خلف فى التوضى اذ التوضؤ لا يبيح الاداء مع
الحدث الموجود قبل الوضوء الا انما يبيح بواسطة دفع فيكون لا يجوز عن دفع حكما اخر عن حكم

الاصل لفسد ان يكون خلفا عنه كوانى النسلم قوله لكن الخلافة اسند الى من قوله وقلنا نحن هو خلف مطلق اى
هو خلف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلافة بين الاثنين وهما الماء والتراب عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند
محمد وزفر رحمهم الله بين الوضوء او الاغتسال والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء اولا بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الآية وبالاغتسال بقوله فاطهروا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكان الخلافة بين الوضوء والاغتسال
والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء اولا بقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبالاغتسال بقوله فاطهروا ثم امر بالتيمم
عند العجز بقوله فتيمموا فكان الخلافة بين الوضوء والاغتسال والتيمم لا بين التراب والماء الا انهما يقولان
ان النص نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فدل ان الخلفية
بين الماء والصعيد لا بين التوضى والتيمم كما انه نص على المسح فى قوله والذين يتوفون منكم الآية
من قوله يكم الآية على ان الاشهر خلف عن الحيض الذى التربص فاذا كان كذلك لا نترك ظاهر النص الا بدليل
يمنعه عن العمل به ولم يوجد ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بطهور بل هو ملوث فلا يصلح
خلفا عن الماء فى كونه طهورا فيجعل الخلافة بين الفعل والفعل لانا نقول هو ليس بطهور حقيقة ولكن الشارع
الى حكمه وبين طهارته حكمة لجاز اثباتها بالصعيد فكان الصعيد طهورا حكما فيصلح خلفا عن الماء
فى اثبات الطهارة الحكمية يؤيده ما ذكرنا قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد
الماء وقوله عليه السلام جعلت لى الارض مسجدا وطهورا نص على طهورية التراب والارض فدل على انه خلف
عن الماء فى الطهورية قال القاضى الامام شمس الائمة فى حصول التيمم بدلا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع الحدث
لا لرفع الحدث وعند محمد رحمه الله هو بدل عنه فى رفع الحدث مطلقا فى حق الصلوة واسقاط الرخصة
وروى الحسن وابو حنيفة وابو يوسف رحمهم الله جعلا الصعيد بدلا عن الماء عند عدم الماء فى اثبات
الطهارة الحكمية للصلوة اعنى وهو الاصح قوله وبنى عليه اى على الخلاف الذى ذكرنا مسئلة
امامة المتيمم للمتوضئين فعند ابى حنيفة وابى يوسف يؤم المتيمم المتوضئين ما لم يجد المتوضئ الماء وهو مذهب
ابن عباس رضى الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن الماء فى حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول
الطهارة موجودا فى حق كل واحد منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح يؤم الغاسلين
وهذا لان الخف بدل عن الرجل فى سراية الحدث لان المسح خلف عن الغسل بل المسح اصل كالمسح بالراس لكنه
طهارة الماسح طهارة اصلية عن منقولة الى بدل فكذا ههنا وعند محمد رحمه الله لا يؤم المتوضئ بحال
وهو قول على رضى الله عنه لانه لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان المتيمم صاحب الخلف والمتوضئ
صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل القوى ان يبنى صلوته على صلوة صاحب الخلف كالامى المصلى
بركوع وسجود على صلوة المومى الا ان لو كان مع ماء لا يجوز اقتداؤه بالمتيمم لقدرته على الاصل فكذا
اذا لم يكن معه ماء لانه واجد للطهارة الاصلية وعند زفر رحمه الله يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم وان كان المتوضئ
قادرا على الماء وهو رواية عن ابى يوسف رحمه الله لقدرته على الماء لا يغير حاله ولا حال الامام لان بعدم الماء
شرطه فى حق الامام وهو باق فى حقه ولهذا جازت صلوته وليس شرطا فى حق المقتدى ولهذا لم يفسد طهارته بالقدرة

عليه ولا يمنع صحة البناء كما اذا لم يقدر على الماء الا انا نقول لما قدر المقتدى على الماء كان في زعمه ان الشرط فات
في حق الامام فتفسدت صلوة الامام في زعمه فلم يصح اقتداؤه به كما لو كان في زعمه ان امامه مخطئ في
جهة القبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسها وكما لو صلى بقوم في صاحب الجرح
لا يصح لان طهارته ليست بطهارة في حق المقتدى وان كانت صحيحة في حق الامام بخلاف ما اذا كان
المقتدى المتوضئ غير قادر على الماء لان العدم ثابت في حق الامام والمقتدى جميعا فكان الصعيد طهورا
في حق الكل الا ان المقتدى يستغنى عنه لكونه على طهارة في نفسه ولهذا لو احدث المقتدى جاز
له التيمم وكانت طهارة الامام طهارة في حقه فيصلح اماما ومثاله قوم بهم جروح سائلة الا
واحدا منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسل من الباقين ثم سال الدم في الوقت منهم بعد الصلوة
جازت صلوتهم لان القدر الذى منع الدم ان يكون حدثا ثابت في حقهم جميعا فصح الاقتداء
ولو كان القوم صلوا صلوتهم بطهارة صحيحة لا دم بعدها هكذا ذكره ان زفر رحمه الله في
الاسرار والمبسوط وعامة الكتب وسياق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد رحمهما الله
يدل على ان عنده لا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكره عامة
الكتب فلعله ظفر برواية لغيره عنه ان قوله مثل قول محمد في هذه المسئلة فاورد قوله
موافقا لقول محمد بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام الاسبيجابى في شرح المبسوط فقال وصح
اقتداء المتوضئين بالمتيمم في قول ابى حنيفة وابى يوسف وقال محمد وزفر رحمهم الله لا يصح وان كان مع
المتوضئين ماء لم يصح الاقتداء بالاخلاف فاما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح
ذكره مع محمد لان قوليهما متناقضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره شمس الائمة ولو ثبتت
عنه رواية لغيره كان ذكر زفر ههنا سهوا من الكاتب قوله وقد يكون التحلف اى هذا التحلف
الذى هو مطلق ومقيد التراب او التيمم ضروريا عند القدرة على الماء يعنى شرط ثبوته عدم
الاصل الا انه قد يثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز عن فوت الصلوة بان فاتت اصلا لا الى
بدل فيجوز التيمم لصلوة الجنازة في المصر اذا خيف فوتها لو اشتغل بالوضوء وكذلك
لصلوة العيد عندنا وعند الشافعى لا يجوز التيمم لهما قياسا على الجمعة وساير الصلوات وهذا
لان التيمم طهارة شرعا عند عدم الماء فمع وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا بطهارة
ونقول ان صلوة الجنازة لا تقضى وكذا صلوة العيد والطهارة بالماء شرعت لاجل الصلوة
فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادما للماء في حق هذه الصلوة لانه لا يمكنه
الصلوة بطهارة الماء فيتخلى على هذه الحالة فاحتج له التيمم كما لو خاف عطشا بخلاف ساير الصلوات
فانها تفوت الى خلف وبخلاف الولى حيث لا يجوز له التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس لو صلوا
عليه كان له حق الاعادة وقد نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما اذا فجأتك جنازة فخشيت فوتها فصل
عليها بالتيمم ونقل عن ابن عمر رضى الله عنهما في صلوة العيد مثله حتى انه تيمم لجنازة فجيء باخرى بعدما
مدرك

مدرك وفتا بين الجنازتين تمكن فيه من الوضوء له ان يعيد التيمم عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لبقاء
الضرورة واعاده عند محمد بناء على ما قلنا من الاختلاف في الخلافة وذكر ان الخلافة ههنا وان كانت ضرورية
لكنها بين التيمم والوضوء عند محمد فتيممه الاول كان لحاجته الى احراز الصلوة على الجنازة الاولى وقد
حصل مقصوده بالفراغ منها وانتهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت به حاجة جديدة الى احراز الصلوة
على الجنازة الثانية فلا بد من ان يتيمم لها ولكنه لم يحد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان يتوضأ فيه
لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ويتجدد بتجددها وقال ابن ... لم يتمكن من الوضوء بين الجنازتين
وعندهما هذه الخلافة وان ثبتت ضرورة الا انها بين التراب والماء كما اذا كانت مطلقة فيجوز ان
يصلى على الجنائز ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه يفوته الصلوة على جنازة
لان المعنى الذى صار التراب طهورا لاجله هو ضرورة خوف الفوت قائم بعد فيبقى تيممه لبقاء المعنى
بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين الصلوتين لان الضرورة قد انتهت بالقدرة على الماء من غير خوف
فوت لو توضأ فيبطل التيمم فما صح لا ينتقض الا بالقدرة على استعمال الماء فانه لم يقدر عليه بالفراغ عن
الصلوة على الجنازة الاولى واذا كان يخاف فوت الثانية بخلاف ما اذا كان يتمكن من الطهارة
بينهما واذا لم يكن متمكنا من استعماله كان فرض استعماله ساقطا عنه فيكون وجود الماء
وعدمه في حقه سواء كذا في نوادر المبسوط قوله وهذا اى بيان هذه المسائل وتحقيق هذا
النوع اما تستقصى اى يبلغ اقصاه في مبسوط اصحابنا او بيان الاصل والخلف في كل واحد من
المذكورة فان كلا منهما خلف انما يعرف على وجه المبالغة والتعمق في مبسوط اصحابنا بان الفدية
خلف عن الصوم عند العجز كذا عن الصلوة والقضاء خلف عن الاداء في جميع الحقوق الشرعية
واحجاج الغير خلف عن الحج بنفسه عند العجز والكفارة في اليمين خلف عن البر وكذا اداء القيمة في الزكوة وصدقة
الفطر والعشر وساير الصدقات الواجبة معنى الخلفية وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد وما اشبه
ذلك بعدده وتطويل الكتاب وانما غرضنا الاشارة الى الاصل وذكر الاصل ان الخلافة لا تثبت الا بالنص
او دلالة النص لم يرد الشيخ الانحصار عليهما بل ... ما كان ثابتا بالنص وبمقتضاه ايضا وانما اراد
انها لا تثبت بالرأى يعنى ان التحلف انما يثبت بما هو ثابت في الاصل الاخر المصير الى الخلف يكون شرط التحلف يكون
عدم الاصل على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كما في
التيمم لان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد في حالة احتمال حدوث الماء بطريق الكرامة ثم بالعجز
انتقل الحكم الى التيمم فاذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يثبت الخلف كالمارح من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء
كالدمع والعرق لا يكون موجبا للخلف وهو التيمم وكالطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاعتداد بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر ومثل اليمين الغموس لما لم يحتمل الوجود
لانها اضيفت الى ما لا يتصور فيه البر لا ينعقد موجبة لما هو خلف عن البر وهو الكفارة بخلاف
مس السماء وامثاله الى ... لما انعقدت موجبة للبر لصادفتها محل البر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة

الآدان كسبع الحنف والسمع والعقد في القتوم والصوم ثم كان الشرع عيرها على هذا الاصل وثمر لم يسأله احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف وقد يشتبه بعضها اي بان بعضها بعد اسلم في آخر الوقت ولم يبق الا مقدار ما يمكنه ان يصلي فيه فانا اوجبنا عليه القضاء لاحتمال الاداء لان ذكر الجزء لما صلح موجبا للاداء صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء ولهذا اي ولان الخلف يستغني بمجرد احتمال وجود الاصل وان بعد قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى آخره اذا شهد الشهود على رجل بقتل عمد وقتل الولي بشهادتهم ثم رجع الشهود والولي جميعا او جاء المشهود بقتله حيا فلولي المقتول الخيار بين ان يضمن الشهود الدية وبين ان يضمنها القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له حكما والاتلاف الحكمي في حكم الضمان مثل الاتلاف الحقيقي فكان له ان يضمن ايهما شاء فان اختار المقتول الخيار بين تضمين الشهود الدية القاتل لم يرجع القاتل على الشهود بشيء باتفاق من اصحابنا لانه ضمن بفعل باشره لنفسه باختياره ولو اختار تضمين الشهود لم يرجعوا على القاتل ان شاهد لانهم ضمنوا لشهادتهم وقد كانوا عاملين فيها للولي فيرجعون عليه بما لحقهم من الضمان كما لو شهدوا بالقتل خطاء او بالمال فقضى القاضي به واستوفاه المشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن المشهود عليه الشهود كان لهم ان يرجعوا على المشهود له وتعليل الشيخ رحمه الله بقوله لان سبب الملك الى آخره اشار الى الجواب عما قال الشهود انما يرجعون اذا كان المشهود به قابلا للملك فيملكونه بالضمان فيرجعون بعدما صار ملكا لهم الى المشهود له وههنا المشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم ولاية الرجوع فقال لان سبب الملك اي ملك المشهود به للشهود قد وجد وهو التعدي بالشهادة كذبا والضمان اي وجوب الضمان او اداء الضمان على ما عرف من اصلنا والمضمون وهو الدم محتمل للملك اي للمملوكية في الشرع غير مستحيل اي غير مستحيل تملكه فان الشرع لو ورد بملك الدم لا يستحيل العقل الا ترى ان من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص حتى له ولاية اهلاكه باستيفاء القصاص منه وولاية ابقائه بالعفو كما ان للمولى ولاية ابقائه في ملكه وولاية اهلاكه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب وهو الضمان الذي لزمهم بتعديهم منعقدا للملك المضمون بناء على هذا الاحتمال ولكن تعذر العمل به لعدم ورود الشرع به حقيقة فعمل اي السبب في بدل المضمون وهو الدية عند تعذر العمل بالاصل كما قيل في غاصب المدبر من الغاصب ان الغاصب الاول اذا ضمن رجع به اي بما ضمن على الغاصب الثاني وان لم يملك الغاصب الاول المدبر باداء الضمان لان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد والمدبر محتمل للتملك في الشرع لو ورد به الا يكون مستحيلا فانعقد السبب موجبا لملك الاصل وهو المدبر على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغاصب الثاني فرجع به عليه وكذا اي وكغاصب المدبر من الغاصب شهود الكتابة فانهم اذا شهدوا انه كاتب عبده هذا بالف الى سنة فقضى بذلك ثم رجعوا والعبد يساوي الفين

ضمنوا

فان الشرع

ثم رجعوا والولي او رجع الشهود وحدهم او مع الولي فلا يرجعون على الولي ...

يضمنون قيمته لانهم حالوا بين المولى وبين مالية العبد بشهادتهم عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة الغاصبين للقيمة ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك الى ملك كالمدبر ولهذا لو عجز ورد في الرق كان لمولاه دون الشهود وقوله لما قلنا دليل المسئلتين اي لما قلنا ان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد في المسئلتين والاصل وهو المدبر في تلك المسئلة او المكاتب في هذه المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به كالدم في المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للشهود في الرقبة لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب مقام الاصل وانما يرجعون ببدل الكتابة دون القيمة لان العبد قد يستحق العتق على المولى بازاء البدل فانهم قاموا مقام المولى في قبض بدل الكتابة حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بازاد على البدل كما لم يكن للمولى ذلك واما ابو حنيفة فقد قال بعدم الرجوع في المسئلة الاولى لان الشهود متلفون حكما بطريق التسبب اذ لو لم يكونوا متلفين لما كانوا ضامنين مع مباشرة الاتلاف لان مجرد التسبب ساقط الاعتبار في مقابلة المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا في بئر حفرها غيره في الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر ولما ضمن الشهود ههنا عرفنا انهم جناة متلفون للنفس حكما وان كان تمام ذلك الاتلاف عند استيفاء الولي فان الاستيفاء بمنزلة الشرط لتمام جنايتهم فعلم انهم يضمنون بالاتلاف باشروه حكما والولي ضامن بالاتلاف باشره حسا وصار المتلف حكما والمتلف حقيقة او المتلف بالتسبب والمتلف بالمباشرة سواء في ضمان الدية وان لم يستويا في ضمان الفعل لان الدية بدل المحل وبدل المحل يعتمد فوات المحل فبأي طريق حصل الفوات تجب الدية سواء كان بمباشرة او بسبب ولهذا كان ولي القتيل مخيرا بين تضمين الولي وبين تضمين الشهود ثم ولي القتيل اذا اختار تضمين المباشر المتلف حقيقة وهو الولي لا يكون له ان يرجع على الشهود بشيء لانه ضمن بجنايته وهي الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع على القاتل لانهم ضمنوا بجنايتهم ومن ضمن بجناية نفسه لا يكون له ان يرجع على غيره وهو معنى قوله في الكتاب واذا كان للولي ان لا يرجع بعد ما باشر القتل لا يرجع يعني على الشهود عند التضمين لم يرجع الشهود ايضا عليه عند التضمين بخلاف شهود الخطاء يعني اذا شهدوا بالقتل خطاء واخذ المشهود له الدية من المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فان للمشهود عليه ان يضمن الشهود عند التضمين لا يرجع الشهود عليه عند التضمين فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الآخذ وهو المشهود له لانهم لا يضمنون بالاتلاف اذ لم يحصل بشهادتهم تلف نفس لكنهم انما يضمنون بما اوجبوا للولي اي ولي المشهود بقتله خطاء من المال على المشهود عليه فاذا ضمنوا ذلك المال ملكوه باداء الضمان لان المال يملك بسائر الاسباب فيملكه بهذا السبب ايضا فتبين انه كان تاما في يد الولي ما اخذوه منه لانهم اخذ ملكهم ولو تلف في يده يرجعون عليه بمثله كما هو الحكم في الاتلاف

والحمل عن قولهم اي عند علمائنا ان الاصل يحتمل التملك فانعقد السبب موجبا له الى آخره ان تملك الاصل المعلق غير مشروع
اصلا في الحال لان الامة قد اجتمعت عليه ولم يكن مشروعا في وقت من الاوقات الصلوة لا لعجز الذي
صار مشروعا الا احتمال الشرعية انما ثبت باحتمال الوحي وقد انقطع احتمال الوحي بوفاة النبي عم فلا
ينعقد السبب موجبا للاصل بوجه كما في اليمين الغموس فيبطل الخلف بخلاف اليمين المنعقدة على مس
السماء لان الاحتمال قائم في الحال لاختلاف العلماء في جواز بيع المدبر ولهذا لو قضى القاضي بجواز بيعه
نفذ وبخلاف فسخ المكاتبة ايضا برضاه والاصل الملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز رده الى الرق
بالعجز ويصير ملكا للمولى يدا ورقبة كما كان واذا كان احتمال الملك ثابتا في الحال جاز ان ينعقد السبب
موجبا للاصل ليصح الخلف ولان الخلف يحكي الاصل بعني ولئن سلمنا ان الدم الذي هو الاصل مال للمالك
ومحتمل له لم يكن للشهود ولاية اعتاب الضمان على المولى ايضا لان الخلف يحكي الاصل اي يشابهه
ويثبت على الوجه الذي يثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم عبارة عن ملك القصاص
ثم لو كان القصاص ملكا لهم لم يضمنه المتلف عليهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كما اذا
قتل من عليه القصاص انسان لغيره او شهد الشهود عليه بالعفو ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص
ضمان على القاتل والشهود وانعقاد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة فاذا كان
المتلف للقصاص لا يضمنه للمالك فكيف يضمنه لمن انعقد له السبب ولم يكن مالكا حقيقة واذا
امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية وفي المدبر والمكاتب الاصل وهو الرقبة مضمون
متى كان مملوكا للمحالة يعني ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون سببا يكون موجبا
ضمان خلفه عند الاتلاف فكذا اذا انعقد السبب موجبا للاصل ثم لم يعارض المدبر والكتابة
يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدبر وبدل الكتابة في المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع بها
قال شمس الائمة رحمه الله **قوله** واما القسم يعني من التقسيم المذكور في اول الباب وهو
القسم الذي يتعلق به الاحكام المشروعة فاربعة انواع كما ذكرت والدليل على الحصر الاستقراء
لا غير قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي اعطيناه التعزيز من اسباب كل شيء اراده من اغراضه
ومقاصده في ملكه سببا اي طريقا موصلا اليه والسبب ما يتوصل به الى المقصود من علم
او آلة قال الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات
اي ابوابها في قول السدي وطرقها في قول ابي صالح وابهم الاسباب ثم اوضحها باسباب السموات
لانه تفخيم ما امل بلوغه من اسبابها وهو فائدة الايضاح بعد الابهام ولانه لما كان بلوغها امرا
عجيبا اراد ان يورده على نهج يتشوف اليه هامان ويتحرى تحراه بالايضاح بعد الابهام لمعطيه حقه من البعث
اي وما اريد بالسبب الباب قول زهير بن ابي سلمى شعر ومن هاب اسباب المنايا ينلنه
ولو رام اسباب السماء بسلم يعني ومن خاف الموت واحترز من الاسباب
التي لا تنفعه الاحتراز والحيلة وتصيبه لا محالة ولو رام اسباب السماء اي ابوابها بسلم اي صعد

منه ومعنى ذلك اي الجميع يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب ما يكون موصلا الى الشيء فان الباب
موصل الى البيت والحبل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما هو طريق الى الشيء اي الى الحكم يعني هو في عرف
الفقهاء مستعمل فيما هو موضوع له لغة ايضا وهو ان يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان
يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصد لان الوصول بالمشي وكالحبل يتوصل به الى الماء وان كان
يحصل الوصول بالاستقاء ولهذا قال بعضهم السبب ما يتوصل الى الشيء مع جواز المفارقة بينهما
كالسحاب للمطر وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به الى المقصود
وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط
دل الدليل السمعي على كونه معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة
من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير
يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسميته الوقت
والشهر والبيت والنصاب وسائر ما مر ذكره في باب بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق
الحقيقة وعلى التفسير المذكور في الكتاب لا تسمى العلل بل تكون اسما لنوع من المعاني المفضية الى الحكم
فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز **قوله** واما العلة فانها في اللغة عبارة عن كذا
ذكر في الميزان ان العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله فيه ويسمى المرض علة لكونه
عارضا يتغير المحل بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف وقال بعضهم ان العلة ماخوذة من
العلل وهو الشرب بعد الشرب وسمي المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقال
بعضهم انها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر
في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة امتناع خروج عمرو
قال ابو الطيب والظلم من خلق النفوس فان تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم سمي المعنى المانع
من الظلم علة وسمي المرض علة لانه تغير به حال المنصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالمنصوص
عليه وبعد معرفة الوصف المؤثر تغير حكم ظاهر النص من الخصوص الى العموم ثبت الحكم به
اي بوضع وجرت العلة وعلى القول الثاني سمي علة لثبوت الحكم به على الدوام والتكرر عند تكرره
وعلى القول الثالث سمي به لانه مؤثر في ثبوت الحكم اما في الاصل او في الفرع قال وهذا الاخير هو الصحيح
بخلاف الاول فان الشخص اذا ولد مريضا سمي عليلا والمرض فيه علة وليس بمغير من وصف الصحة
وبخلاف الثاني لان الوصف يسمى علة في اول ما يثبت به الحكم من غير تكرر فكيف يصح اشتقاقه
من العلل وانه يقتضي التكرار ويمكن ان يجاب عن الاول بانه انما سمي عليلا بالنظر الى الاصل فان
الاصل في المولود هو الصحة والثالث وعن الثاني بان الوصف انما سمي علة باعتبار انه لو تكرر تكرر
الحكم به فهذا معنى المثابة **وقوله** وتغيره اي بذلك الوصف حال المحل معا حاشية الى الى
العلة وان كانت متقدمة على المعلول رتبة فهي مقارنة له في الوجود فان حركة الاصبع التي هي علة

شرع وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم

حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة
صيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وبها يوجد لان معناه ولهذا جعلنا الاستطاعة
التي هي علة الفعل مقارنة له وما اشبه ذلك كالجرح كالكسر والهدم والقطع علل للانكسار والانهدام
والانقطاع مقارنة في الوجود اياها وسواء المذكور من العلة ولفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم
اي ثبوته ابتداء احترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه
عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بالثبوت ابتداء
الثبوت بلا واسطة ويدخل في هذا الحد العلل الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الاقيسة
فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وتقرب من هذا التعريف ما ذكره السيد
الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما ثبت الحكم
في المحال من غير احتمال تخلف قال وبهذا يتبين الحرفين [illegible] يفارق السبب لان العلة والسبب يتساويان
في الانباء والملاءمة والمناسبة بينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتاخر عنه حكمه وقد يتخلف ولا
يتصور التاخر والتخلف في العلة والشرع اي يتصور لان العلة تسمى المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به بعد الحكم
معه عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا فصل وقد بينا ان
الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر ولهذا جعلنا الاستطاعة مقارنة للفعل لا
سابقة عليه قال صاحب الميزان هذا القول هو الصحيح فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته
بايجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم لاجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى ويجوز ان الله تعالى يجب الى الله تعالى قد
فعل بسبب وبفعل بلا سبب ابتداء ويثبت حكما بسبب وحكما ابتداء بلا سبب وحكمه وفعله قط لا يخلو عن
الحكمة فوضعنا وجه الحكمة او لم نعرف **قوله** لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها لما تبين ان
من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم بعض الاحكام وان اضيفت الى العلل في الشرع لكن العلل
الشرعية غير موجبة بانفسها اذ المراد من كون العلة موجبة بنفسها عدم تصور انفكاك الحكم
عنها لانها موجبة له حقيقة اذ المتولدات تحصل بالله تعالى والعلل العقلية بهذه المثابة فان الكسر
بدون الانكسار والحركة بدون التحرك والالقاء في النار بدون الاحتراق واما الموجب للاحكام هو الله
اذ له ولاية الايجاب وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل ولكن ايجابه لما كان غيبا عن العباد
وهم عاجزون عن دركه شرع العلل التي يمكن لهم الوقوف عليها موجبات للاحكام في حق العباد
ونسب الوجوب اليها فبالنسبة الى العباد تيسيرا اضافت العلل موجبة في الظاهر بجعل الله اياها كذلك
لا بانفسها وفي حق صاحب الشرع هذه العلل اعلام خالصة اذ لا حاجة الى اعلام للعباد كحق وهو [illegible]
فان الموت علم [illegible] بجعل الامانة [illegible] القتل [illegible]
القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية [illegible] اي بما ذكرنا انها غير موجبة بذواتها بجعل الله اياها [illegible]

وهذه الاشياء [illegible] الحكم بالواسطة

[illegible] على [illegible] الغائب [illegible] العلام

افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة للثواب بذواتها لان العبد لا يستحق على مولاه عوضا لو ثوابا
فطرة وقد يشكل الافعال على الثواب ايضا كما زعم رب قائم ليس له من قيامه الا السهر ورب صائم ليس له من
صيامه الا الجوع والعطش الا ان الله بفضله جعل هذه الافعال كذلك اي موجبة للثواب سواء جعلها
كالمعلول وذكر هذا المحسن [illegible] اي نسبة الثواب الى الافعال بفضله ورحمته [illegible]
ذكر جزاء من ربك عطاء حسابا والعطاء ما كان من المعطي ابتداء بطريق الانعام والاحسان [illegible]
النعم ثلاثة دواوين ديوان النعم وديوان الاعمال اي الطاعات وديوان المعاصي [illegible] ان النعم [illegible]
ديوان المعاصي ويدخله الله الجنة بفضله وكذلك العقوبات تضاف الى الكفر من هذا الوجه اي كما ان الثواب
تضاف الى الطاعات تضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذي ذكرنا وهو ان الكفر ليس بموجب للعقوبات
بذاته بل الله جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك قال الشيخ الامام مولانا حميد الدين رحمه الله هذا الكلام
يرجع الى مذهب الاشعري فان عنده يجوز العفو عن الكفر والشرك عقلا الا ان السمع ورد انه لا يفعل ذلك
فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضي تعذيب الكافر على كفره وترك التعذيب ليس بحكمة كما ذكر السمع او نصوص
في المأولات [illegible] الكفر سببا للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل اهل السنة ويمكن ان يجاب عنه بان الكفر
وان كان سببا للعقوبة [illegible] الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات التي ورد النصوص بها ولها جعل سببا
لتلك العقوبات بالشرع ولهذا جاز التخفيف في حق بعض الكفار والتغليظ في حق البعض [illegible]
وهذا الوصف [illegible] العقوبات للعهدات [illegible] المذكورة في النصوص [illegible] الافعال لغوا
كما ذكرت الجبرية فانهم اعتبروا افعال العباد اصلا ونفوا عنها [illegible] وجعلوها كلها اضطرارية كحركات
المرتعش والعروق النابضة وجعلوا الافعال الى العباد مجازا فقالوا [illegible] زيد وذهب عمرو [illegible]
العالم ومات زيد [illegible] وشاخ عبد الله واذا كان كذلك لا يكون افعال العباد سببا للثواب والعقاب
[illegible] يعذب من يشاء ويرحم من يشاء بحكم تصرفه في ملكه على حسب ارادته او موجبة بانفسها
كما قالت القدرية فانهم قطعوا [illegible] الله عن افعال العباد بالكلية وقالوا بخلق العباد [illegible]
شاء الله ذلك ام لم يشأ [illegible] الافعال اسبابا للثواب والعقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا
ان العبد يستحق الثواب بفعله كما يستحق العقاب بفعله لكونه مستبدا به [illegible] كما قالوا
بل نقول افعال العباد موجودة منهم باختيارهم بها صاروا عصاة ومطيعين [illegible] داخلة
تحت قدرة [illegible] بالاول ثبوت العدل ونفي الظلم تحقيقا لقوله وما ربك بظلام للعبيد وبالثاني
الفضل تحقيقا لقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته [illegible] لان الله موصوف بانه
[illegible] كما قال الله تعالى [illegible] على كل شيء قدير [illegible] اسبابا للثواب بجعل الله [illegible]
فكذلك حال العلل اي كالافعال العلل فلا يكون موجبة بذواتها كالعلل العقلية ولا يكون [illegible] كما ذهب اليه
البعض بل يكون موجبة بجعل الله اياها كذلك في حق العباد قال الشيخ في شرح التقويم لو جعلنا العلل موجبة بذواتها
[illegible] الشركة في الربوبية فان الموجب الحقيقي هو الله تعالى ولو لم نجعلها موجبة اصلا لان افعال العباد [illegible]

الوسط تصير الاحكام كلها جبرية بدون الاسباب والقصاص شرع جزاء على الفعل وكذا الحدود فاذا احلنا الاثار
على الاسباب العقوبات احتز بعيث ان القتل العدل ما ذكرنا ثم استدل بدلالة الاجماع على ان العلل
معتبرة غير مهدرة وقد اجمع الفقهاء على ان شهود العلة اذا رجعوا ضمنوا مثاله الايجاب حتى ضمنوا ما
اذا شهدوا ان هذا الرجل طلق امرأته قبل الدخول او اعتق عبده فقضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق ثم رجعوا
ضمنوا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما اثبتا علة التلف فكان التلف مضافا
اليهما فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف الى حقيقة العلة **قوله** الشرط العلامة
اللازمة فكانه فسر بما ذكر للتمييز عنه وبين العلامة المعينة بهذا القيد ومنه اي ومن معنى العلامة اشتراط
الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شرط بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشروط كذا في الصحاح ومنه الشروط
للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثيق لازمة والشرطة بالسكون والحركة خيار الجند والجمع شرط
والشرطي بالسكون والحركة منسوب الى الشرطة على اللغتين لا الى الشرط لانه جمع كذا في المغرب سمي به
لانه نصب نفسه على زي وهيئة لا يفارقه في اغلب احواله فكانه لازم له ومنه شرط الحجام هو
مصدر شرط الحجام يشرط ويشرط اذا بزغ وانما سمي فعله شرطا لان فعله علامة الحاجم علامة
لازمة والمشرط المبضع وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف عليه وجود
الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق
فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول وجودا عنده
لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول من حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث
به ولان حيث الوصول اليه لم يكن الدخول شيئا ولا علة كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده
الدخول شبيها بالعلة وكان بين العلامة والعلة فسمي شرطا ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط
بحال وان وجب الضمان على شهود التعليق اذا رجعوا قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله هو
عبارة عما يتوقف ثبوت الحكم على وجوده ولا يكون من جملة التصرف ثم قال الاشياء التي يتعلق الحكم على
وجودها خمسة اقسام العلة ووصف العلة والسبب والشرط والركن فالعلة هي المؤثرة في
ثبوت الحكم ولا يتأخر الحكم عنها ولها ما شرعها ووصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس بتام بل يتم
بانضمام وصف آخر او اوصاف اليه والسبب كالعلة في الاثبات عن الحكم والمناسبة
الا ان العلة لا يتأخر عنها الحكم والسبب قد يتأخر عنه الحكم ويجوز ان لا يثبت به الحكم والركن ما هو
عين التصرف ولا يتم الا به كالقيام والركوع والسجود في الصلاة ولفظ التعاقد في العقود والركن
لا يثاب في الاثبات في التصرفات فاما ما في غير التصرفات فلا واما الشرط فلا يثبت بوجه كالطهارة في
الصلاة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت عند الاعتناء قال صاحب الميزان في تفسير الشرط انه
ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه سواء كان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة يتوقف عليه وعدم
فبان وجود الشرط ليس بعدم الشرط بل بعدم العلة الذي هو العدم الاصلي فاذا وجد الشرط وجد

العلة وجدت عنده وجوده لا يثبت الحكم بوجود العلة ولانه انما يستقيم على قول من لا يجوز تخصيص العلة فان
من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة فاما
من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لا لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم
عند وجوده او ما يتوقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقفت على الشرط
كان الحكم متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف وعرفه بعضهم بانه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر
وهو غير مطرد لصدقه على المحل وهو مؤثر اذ تأثير المؤثر يتوقف على ذلك المؤثر وعلى المؤثر فيه وقيل
هو ما يستلزم نفيه نفي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا فيه ويدخل فيه شرط الحكم وشرط
السبب من حيث انه يلزم من نفيه نفي السبب وليس هو السبب ولا جزءا منه وفيه احتراز عن
انتفاء الحكم لانتفاء العلة او السبب فكانهما وقد يقام الشرط مقام العلة على ما سيعرف في باب
تقسيم الشروط في مسألة حفر البئر فانه شرط التلف دون علته والحكم يضاف اليه لتعذر الاضافة
الى العلة واما العلامة فهي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود
الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فتكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها
كالتكبيرات في الصلاة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلاة والتلبية شعار الحج فهذا
ما ذكرنا من المعاني اللغوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وبين السبب والعلة
قال القاضي الامام هذه ضروب متشابهة ففي السبب معنى العلة وفي العلة الشرعية معنى العلامة
وفي الشرط معنى العلة والعلامة قد تشتبه بالشرط والعلة ففيها معنى العلامة لا يتميز بعضها
عن بعض الا بعد تأمل والله اعلم

باب تقسيم السبب

اعلم ان جميع ما عدنا السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار انه حقيقة بل تقسيم
هذه الاقسام كانقسام حقيقة الانسان الى الرجل والمرأة لان ما هو حقيقته من كل قسم من هذه الاشياء
اطلاقها المذكورة فلا يستقيم التقسيم باعتبار الحقيقة ولكن تقسيمها اليها باعتبار معنى عام
وهو ما يطلق عليه اسم السبب او العلة او الشرط سواء كان بطريق الحقيقة او باعتبار ما يوجد فيه جهة
السببية والعلية والشرطية بوجه فحينئذ يستقيم التقسيم ويدل على ما ذكرنا قوله قد بينا ان اصل
وجوب الاحكام متعلق باسبابها يعني لما ثبت ان الوجوب متعلق بالاسباب يحتاج الى بيان اقسام
انواع السبب وما يرجع تعلق الحكم به فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان
الاسباب التي تذكرها ليست باسباب حقيقة على ما اشار المصنف رحمه الله وعرف
السبب بل انما سميت اسبابا بطريق المجاز لافضائها الى الاحكام فعرفنا ان وجه التقسيم ما قلنا
ثم الشيخ جعل السبب المجازي قسما والسبب الذي له شبهة العلة قسما وذكر ينبغي ان يكون هذا
القسم غير داخل في التقسيم ولكن كذا لان السبب الذي له شبهة العلة غير السبب المجازي على ما ذكره
الشيخ في آخر الباب فكانت الاقسام ثلاثة من الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها على الاربعة الا باعتبار ما ذكرنا

بان يجعل احد الاقسام قسمين المحسوس ونحو سماوي والكتاب الى التقسيم باعتبار الجهة مهجور في مثل هذه
المواضع لان هذه التقاسيم باعتبار التعدد في الخارج والشيء الواحد لا يتعدد في الخارج بتعدد
الجهات ولو اعتبر الجهات فيا يخرج فيه وانقسم باعتبارها لم ينحصر الاقسام الاربعة بل يزيد عليها بان
يجعل القسم الرابع باعتبار كونه سببا قسما وباعتبار معنى العلة قسما وان يجعل السبب الحقيقي باعتبار
كونه طريقا قسما وباعتبار عدم اضافة الوجوب اليه قسما وهلم جرا فسر الاقسام
في الحقيقة لبيان الاثنينية حقيقة كالدالة السارق وتسمى معنى العلة كقود الدابة ونحو ذلك
لشبهة العلة كالطلاق المعلق ولهذا لم يذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم القسم الذي فيه معنى
العلة وذكر مكانه السبب الذي هو علة وهو الموجب للحكم بنفسه في الزمان الثاني كالانصاف
فيقال الجراح سببا لهلاكه **قوله** واما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم يعني الحكم
بدخل تحته السبب والعلة والشرط وغيرها فاحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة
وبقوله ولا وجود عن الشرط وعن العلة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى العلة ايضا ثبوتا بها كما يضاف الى
الشرط ثبوتا عنده وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة
وبغير واسطة عن السبب الذي فيه شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق
الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن لا يخلو عن معنى العلة كما ستعرف وتقدم الخلو
ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اي علة غير مضافة الى
السبب الى آخره من القسم الرابع وهو السبب الذي فيه معنى العلة وذكر اي القسم الرابع مثل
سوق الدابة وقودها فهو سبب لما تلف بها اي بالدابة من المال والنفس
حالة السوق والقود العلة لانه اي السوق والقود طريق الى الوصول الى الاتلاف لا انه موضوع
علة لكنه بمعنى العلة لان السوق اذا يقود يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار رفعها مضافا الى
الحكم فيا يرجع الى بدل المحل فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى الحرمان عن الميراث والكفارة
لكن دون القصاص لان القاضي الامام واهل السبب لكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت
بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى في حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة
الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان ومثله الرمي فصت القاتل انه سبب موجب
للموت لان فعل الرمي متقطع قبل الاصابة لكنه اوجب حكما في السهم وصل به الى المرمى واوجب
نقض بنيته ثم انتقاض البنية احدث الالم فكان الرمي سابقا حكما حتى الرمي من كل
وجه فصار الموت وسراية الالم والانتقاض البنية ونفوذ السهم احكاما للرمي **قوله** وكذا
اي كالسوق شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لا انها
علة لان حد العلة فيه اي في فعل الشهادة اي كلام الشهود لم يوصل الى المحل الوصول بينه وبين
الحكم كما سيجيء لكنه اي فعل الشهادة طريق الى القتل محض خاص لان الشهادة لم توضع للقتل

الاصل ولم يوجد لها مباشرة القتل بوجه لتوسط فعل المختار بينها وبين الحكم فكان اي فعل الشهادة سببا
لكنه ليس بمباشرة القتل ولهذا اي لكونه سببا لم يجب بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع يعني اذا رجع
الشهود بعد استيفاء الولي القصاص من المشهود عليه لم يجب القصاص على الشهود بشهادتهم
الكاذبة عندنا خلافا للشافعي لان القصاص جزاء المباشرة التي هي علة ولم يوجد منهم المباشرة وقد سلم
الشافعي اي سلم ان الشهادة سبب للقتل وليس بمباشرة له حقيقة ولان القصاص جزاء المباشرة ولكنه
انما اوجب القصاص في هذه الصورة لانه جعل السبب المؤكد بالعمد الكامل اي القصد الكامل الى القتل
بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص لان القصاص انما وجب للزجر كما لشبه الدم في قوله تعالى ولكم في
القصاص حيوة والتسبب اذا قوي وادى الى الهلاك غالبا الى القتل لو توقع الاحتياج حسنا الى الزجر
عن التسبب واذا ضعف ولم يؤد الى الهلاك غالبا استغني عن الزجر فسقط التردد وقد قوي
السبب هنا لان الشاهد يعني الشهود هاهنا يعني قصد بشهادته اتلاف شخص بعينه لا يمكن الخلاص
عنه الا بالتمكن فصارت شهادته سببا معنا للتلف في هذا الاجل بخلاف حفر البئر ووضع الحجر
الطريق لانه لم يقصد بها الاتلاف انسان بعينه فلا يوجب القود ولان الشهود الجائز الامضي
الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنه وهو يملك حكمي شرعي الهلاك الحقيقي والملجئ كما قلنا
في وجوب القصاص عليه لان فعل المكره ينسب الى المكره فصار كان الشهود هم الملجئون بالقضاء فان القضاء
الاتلاف حكما بالاتلاف فصار نفسه لغير حق وعليه والدليل عليه انهم ضمنوا الدية مع مباشرة الولي مختارا
واذا يعرف مع الولي لانهم ضمنوا بما شروه من الاتلاف حكما وهم معنى قوله المؤكد بالعمد الكامل ما ذكر
في التهذيب ان الشهود لو قالوا عند الرجوع تعمدنا وعلمنا انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم
انه تسبب الى الانقطاع المباشرة حكما فكان كالاكراه وكذا لو قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا
وهم ممن لا يخفى عليهم ذلك يجب القصاص كمن رمى سهما الى انسان فاصابه ثم قال لم اعلم انه يبلغه يجب
عليه القصاص وان قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم مثله لقرب
عهدهم بالاسلام حلفوا على ذلك ولا يجب القصاص ويجب دية مغلظة مؤجلة في اموالهم
لانه ثبت باقرارهم الا ان يصدقهم العاقلة فيكون عليهم وان قالوا اخطانا اليه فيحلفوا
ويجب الدية مخففة في اموالهم فيكون عليهم لكنا نقول ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل
بلا شبهة لكونه غير موضوع للقتل ويتخلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة
قتلا بواسطة ليس في يد الشاهد تحصيلها وهي اي تلك الواسطة وتذكير الضمير لتذكير الخبر
حكم القاضي بوجوب القصاص ومباشرة الولي الصادرين عن اختيار اذ ليس في وسع
الشاهد ايجاد ما يظهره القاضي بقضائه او يوجبه ولا ايجاد اختيار القتل من الولي يعني تعليله
تسببا فلا يعاقب بما يجب بالقتل لانه شرع بطريق المماثلة والمماثلة بين التسبيب والمباشرة
وقد بينا انه لا كفارة على المتسبب كحافر البئر وواضع الحجر ولانها جزاء قاصر لان وجوبها بعهد
المباشرة فالقصاص الذي هو جزاء كامل يعتمد على المباشرة اولى لا يجب عليه والاخير لما ذكر

الا ان يصدقهم العاقلة

من الالجاء لان القاضي انما يخاف العقوبة في الآخرة وبه لا يصير ملجأ فان كل واحد منا يقيم الطاعة
خوفا من العقوبة على تركها في الآخرة ولا يصير به مكرها ولئن سلمنا الالجاء في حق القاضي فلا يلزم
في حق الولي لانه مندوب الى العفو شرعا فيستحب له ان يعفو فلم يتسبب ولئن عمل بشرع حكما
فيما انه باشر حقا ولئن سلمنا انه مباشر حقا فلا نسلم وجوب القصاص عليهم لانه قد ثبت
في اصلنا الترجيح للمباشر الحقيقي وهو الولي هاهنا فيجب القصاص شبهة في قضاء القاضي فعل المباشر
حكما اولى لكن لا يلزم لان الضمان بالقتل الذي باشره الولي الا بالشهادة وحدها فان الولي لم يستعمل المذهب
عليه بعد الشهادة والقضاء الا مستعملا على الحد بالاتفاق فان قيل قد روي عن ابي بكر رضي الله عنه انه
قتل شهود القصاص بعد ما رجعوا وروي ان شاهدين شهدا عند علي رضي الله عنه على رجل بالسرقة
فقطع يده ثم جيء باخر فقالا اوهمنا انما السارق هذا فقال لا اصدقكما على هذا واغرمكما الدية ولو
علمت انكما تعمدتما على الاول لقطعت ايديكما فثبت بهذين الاثرين ان العمد فيه موجب للقصاص
قلت حديث ابي بكر غريب جدا لا يعتمد عليه ولو ثبت يحمل على السياسة وحديث علي خرج
على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان اليدين لا تقطعان بيد واحدة ولما تحقق السببية
في شهادة الشهود شرع في بيان معنى العلة فيها فقال وانما صار هذا القسم يعني شهادة الشهود
في حكم العلل حتى صلح موجبا للدية ولكن لم يصلح موجبا للقصاص لان مباشرة القتل اضيفت اليه
من حيث انه لم يكن للولي ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما حدثت بها فكان استيفاؤه مرتبا
على شهادتهم وتمكينهم اياه منه فصار اي هذا القسم وهو الشهادة في حكم العلل بصيرورة الثاني
الولي علة الثالث مضافة اليه مع كونه في نفسه سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشر
يعني باختياره الصحيح بخلاف حدوث مباشرة المكره باختياره فان ذلك لا يجعل الاكراه سببا حتى
لم يمنع وجوب القصاص لان تلك المباشرة حادثة باختيار فاسد فوجب نقل الفعل الى الذي اكره
باشر فبقي الاول اي فعل الشهادة سببا له حكم العلل حتى صلح لايجاب ما هو ضمان المحل وهو الدية
ولم يصلح لايجاب ما هو جزاء المباشرة من القصاص ووجوب الكفارة وحرمان الارث والقاضي الامام رحمه الله
المباشرة وجدت منهم بان ادوا الشهادة وقد انقطعت بالنزاع عن الاداء ثم حكم الحاكم وما وجب
اليهم لانهم الزموا الحاكم ذلك لان التلف الواقع بالحكم تلف حكمي والاتلاف الحقيقي بمباشرة الولي
وهو مختار غير ملجأ حكما فيقتصر فعله عليه ولا ينتقل الى الشهود فلا يلزمهم ضمان الفعل
قوله واذا اعترض على السبب اي على السبب الذي هو طريق للوصول الى الحكم علة فيضاف الحكم اليها
ولا يضاف تلك العلة الى ذلك السبب بوجه كان ذلك السبب محضا اي سببا حقيقيا وهو بيان القسم
الاول من الاسباب مثل دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليسرقه فيفعل لم يضمن الدال شيئا
لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين المقصود علة
غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم يكن الدال شريكا في الفعل

وهو صاحب سبب محض الا انه طريق للوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة
غير مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالته شيء من معنى العلة فلا يكون
شريكا في المصاب الا اذا كان معهم وردا لهم على الحضر فحينئذ يشركهم في المصاب لان فعله دون
بنفسه معنى العلة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق انسان بغير
حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين فعله
وبين الحكم كما في دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتاخرين لغلبة السعاة
في هذا الزمان دون المتقدمين وعليه ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان
الى السلطان في حق آخر حتى غرمه مالا اختلف بعض مشايخنا فيه منهم من قال الساعي يضمن وبعضهم
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم ويعلم من سعى اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن
وكل من لا يضمن فانه خلاف اصول اصحابنا رحمهم الله فان الساعي سبب محض والملك
صاحب الملك فان السلطان يغرمه اختيار الاطباع ولكن لو رأى القاضي تضمين الساعي له ذلك لانه
موضع الاجتهاد فيحكم بالرأي الى القاضي حتى ينزجر السعاة عن السعي قوله ومثله اي مثل الدال
دال السارق او الذي دل على الحصن رجل قال لآخر لم يرجع اي المغرور على الدال بقيمة
الولد التي اداها الى المالك لما بينا انه صاحب سبب محض فان الخبر سبب للوصول
الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهو
عقد النكاح الذي باشره الرجل والمرأة باختيارهما بخلاف ما اذا زوجها رجل على انها
الشرط اي شرط انها حرة بان قال زوجتها على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان
الولد على المزوج لانه صار صاحب علة اذ الاستيلاد مبني على التزويج وشرط الحرية
صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا التزويج فيكون الاستيلاد بناء على التزويج وشرط
الحرية فكان شرط الحرية بمنزلة العلة للتزويج فكان الشارط لها صاحب علة وصار كانه قال
انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد او تعلق ما لزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاد
والاستيلاد حكم التزويج لانه موضوع له فكان المزوج صاحب العلة فيضاف الحكم اليه
وكذلك قلنا اي وكما قلنا ان المغرور لا يرجع على المخبر لانه صاحب سبب قلنا في الموهوب
له الجارية اذا استحقت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب لان هبة
الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجب عليه بالاستيلاد لا بالهبة والاستيلاد
ليس بمضاف اليه اي الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست بموضوعة للاستيلاد
بل هي موضوعة لاظهار الجود والسماحة واثبات الملك والملك يتحقق بدون الاستيلاد بخلاف
النكاح لانه موضوع للاستيلاد وطلب النسل بالاجماع تناكحوا توالدوا الحديث وكذلك
اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد على الواهب لا يرجع المستعير على المعير بضمان الاستحقاق

اذا استولدها صح

اذا تلف العين المستعار

يعني اذا اتلف المستعير المستعار باستعماله له ثم ظهر الاستحقاق وضمن المستعير قيمته
لم يرجع بها على المعير لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم مع وجود العلة الصالحة
للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة التلف اليه بخلاف المشتري
اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد التي ضمنها للمستحق على
البائع لان البائع صار كفيلا عن المشتري للمشتري بما شرط عليه اي بسبب ما شرط البائع على نفسه من
الدرك لان مبنى البيع على مساواة البدلين في حكم الضمان فلما كان الثمن من جانب المشتري
سالما للبائع ينبغي ان يكون المبيع سالما للمشتري وذلك بان يجعل البائع كفيلا بسبب تملكه للبدل
فصار كانه قال للمشتري ان الملك قد سلم لك في الجارية بحكم سعي ولذلك ولدها حر بحكم سعي
فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن اثباته في عقد التبرع
وانما سمي عقد الضمان باشتراط البدل وانما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق وقع في زعم البائع باطلا وكذلك
اي وان الرجوع على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالعقر الذي ضمنه على البائع
لان ما ضمنه من العقر عوض ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غرما فلم تصح الكفالة به اي لم
تقدر كفالة البائع بما ضمنه لانه ليس في ولاية الرجوع بحكم الكفالة انما يصح لو كان الغرم لاحقا
طريق بعض المشايخ ومختار المصنف وذكر بعض الائمة ان المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد ايضا
عقد الضمان لان التزم البائع للمشتري صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق في
عقد التبرع لا يصير ملتزما سلامة المعقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع في العقر بالرجوع لانه
بدلا عما استوفاه بنفسه ولئن كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب ومنها الصح فتقدر كتاب
العارية لان العبد المأذون اذا اعير دابة فتلفت باستعمال المستاجر ثم ظهر الاستحقاق يرجع
المستاجر بما ضمن من قيمتها على العبد في الحجر والعبد الابق واضح فضمان الكفالة ما [illegible]
وهو ماخذ بالضمان الذي يكون بسبب العيب بعدما التزم صفة السلامة عن العيب [illegible] الضمان
فعرفنا ان هذا الطريق هو الاصح قوله على هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود
العلة دلالة المحرم على الصيد انه اي فعل الدلالة يوجب الضمان على المحرم الدال ولئن كان فعل الدلالة
سببا محضا لانه يتخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول وقوله لان
الدلالة جواب السؤال يعني لا نسلم انها سبب بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة اي مباشرة
جناية لان الامن يزول بها عن الصيد فانه امن ببعده عن الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام
الامن للصيد عنه فصار الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة بنفسها اذا اصيب اي وجد شرطها
وهو ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لم يجب شيء [illegible] من قتله بالدلالة [illegible]
وجودها وعدمها سواء وان يصدقه المدلول في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على
المكذب وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال محرما عند القتل حتى لو كان محرما فارتد لا [illegible]

ولا رجوع لم يسبب العيب [illegible] استوفاه

بيسر الله [illegible]

الدلالة

[illegible]
القتل على الجزاء لان الوجوب يستقر عند القتل فيشترط الاحرام عند القتل وقوله غير انه
بعرض الاستفاضة والاطالة [illegible] لو استتار الصيد عن المدلول فلا يتقيد عليه فيعود امنه كان حارسه
اذا اخذه ثم ارسله او رماه فلم يصبه فلذلك لم يضمن حتى يستقر الحكم بكون ذلك اي توقف الحكم الاستقرار
بمنزلة الجراحة [illegible] اي يسقط ما اثرها بمنزلة قرارها في حق الضمان لان اثرهما لها ما لم يبرأ بتوهم
على وجه لا يبقى لها اثر وهو كالمضارب اذا امره رب المال ان يبيع ويشتري في بلد كذا فجاوزه يضمن الضمان
نفس المجاوزة ولكن يتاكد لاحتمال الاستفاضة بالمعاودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا تصرف
قبل المعاودة يحصل تأكد الضمان كذا ههنا فاما الدلالة على مال الناس فليست بنفسها جناية لان
المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وايديهم والدال ملتزم
الحفظ ايضا فلا يصير جانيا بازالة الحفظ بل الدلالة فبقيت دلالته سببا محضا قوله ولا يلزم
دلالة المودع جواب سؤال اخر يرد على ما ذكرنا ايضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة
سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل الجنابة بينها وبين التلف ثم انها توجب الضمان على
الدال بالاتفاق فهو مرضي بجنايته على مال الوديعة بترك ما التزمه بعقد الوديعة من الحفظ وتضييعه
لا بانه كان ضامنا بالمباشرة دون التسبب مضافا اليه الى الدال على موجب العقد الذي وجب
عند الاحرام فانه بترك ما التزمه بعقد الاحرام من ترك التعرض للصيد والامنه عنه كالمودع بترك ما التزمه
بعقد الوديعة وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس يعني لو دل حلال في
الحرم على صيد الحرم فقتله المدلول لم يضمن الدال شيئا كما لا يضمن الدال على مال انسان ليسرقه لان
صيد الحرم باعتبار كونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس فان التقدير حل الحرم صار امنا
[illegible] استثنينا من نوازل البيت ومجاورته لسبق البيت معمورا الى اخر الدهر بمجاورتهم
وزيارتهم فان العمارة لا تحصل الا بالامن فكانت حرمة الصيد باعتبار انه من عمارة الحرم وزينته
ما شئنا تعرض الصيد فيه اتلاف الاموال المملوكة واتلاف متاع المسجد والاموال المحترمة بحق
الله كالاموال الموقوفة الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان المحل كضمان الاموال حتى لا يتعدد بتعدد
الجاني والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى تعدد الجاني مع اتحاد المحل كالجزاء الواجب بالجناية
على النفس عمدا واذا كان كذلك بقيت الدلالة سببا محضا كدلالة غير المودع السارق على مال انسان
لتخلل فعل مختار بينها وبين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد التزام لترك التعرض من
الحلال قوله ومن دفع الى صبي سكينا [illegible] للتسبب المحض فوجأ به نفسه اي ضرب بذلك السكين
او السلاح نفسه فهلك منه الوجئ هو الضرب باليد او بالسكين من باب منع لان دفع السلاح الى الصبي
الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف اعترض عليه علة وهي فعل الصبي نفسه باختياره
لاضافة تلك العلة الى السبب بوجه لان الدافع امره بامساك السلاح له لا باستعماله [illegible]
وهو مختار [illegible] فاذا استعمله الصبي على اخر كان الضمان حينئذ

على الدافع لانه التضمين للتسان اضيف الى الدافع العطب اهلاك ههنا لان الاهلاك لم يحصل بمباشرة فعل الهالك
اختيارا بل بالماسكة الذي هو حكم دفع الدافع وهو متعد في الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فصار
فصار الدافع في هذه الصورة سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهي السقوط ...
~~حصاف اليه تضمن فصار الدافع في هذه الصورة سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهي~~
السقوط عن يد الصبي تضاف اليه وكذا لو كان ... وكذا دفع الساكن في المسألة الثانية من حمل صبيا
يعني صبيا حرا لا يعبر عن نفسه ليس منه بسبيل اي ليس له ولاية عليه الى بعض المهالك فهلك بها
الرجم اي بالحر في موضع الحر او بالبرد في موضع البرد او بالتردي من الشاهق او كانت الارض مسبعة
او محياة فهلك بافتراس سبع او لدغ حية كان على عاقلة الغاصب اي الذي حمله الى المهلكة وصار
الغاصب ضامنا للدية عندنا استحسانا ولو قيل ضامنة او ضامنين لكان احسن وفي القياس لا ضمان
عليهم وهو قول زفر والشافعي لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب مختص بما هو مال
متقوم والحر ليس بمال فلم يكن النقل الى المهلكة غصبا وصار كما لو نقله باذن وليه او حصل له
بلا بغير صنعه والدليل عليه انه لو مات حتف انفه او بمرض لم يجب الضمان وكذا لو كان الصبي
مكاتبا لانه بمنزلة الحر يدا فالحر حقيقة اولى بذلك وكذا لو كان يعبر عن نفسه لا يجب الضمان فكذا اذا لم يعبر
لانهما سواء في انهما لا يضمنان بالغصب وجه الاستحسان انه سبب الاتلاف تعديا ...
عليه والمتسبب اذا كان متعديا في تسبيبه كان ضامنا للدية على عاقلته كحافر البئر وذلك ان
الصبي محفوظ بيد الولي فصارت يده عليه مسكه لحفظه فاذا ازال يده بطريق التعدي فقد ازال
المسكة الحافظة وصار الصبي بيد الغاصب حسبه وحكما لوجود الاستيلاء عليه بلا معارضه
فان الصبي لا يعارضه بيده ولا بلسانه اذ لا عبارة له فصار النقل الى المهلكة مضافا الى الاخذ
كما في الدابة فكان تحصيله في ذلك الموضع تعديا والتلف مضافا الى حصوله في ذلك المكان اذ لو كان
بمكان اخر لما اصابه السبب الموجب للتلف فكان تقريبه الى المهلكة سببا في معنى العلة ...
الاضافة فانه يقال لولا تقريبه اياه من هذه المهلكة لما اصابته الآفة المهلكة بخلاف ما اذا مات
حتف انفه او بمرض لان سبب الهلاك امر حدث من نفس الصبي ولا يضاف الى الازالة بدا لان
عنه ولا الى النقل الى مكان اخر بوجه اذ الامراض لا تختلف من بلد وبلد واستيلاء عليه او لولا
تقريبه من المكان الفلاني لم يمت اذ لو كان في يد الولي وفي المكان الاول لاصابته الحمى اذ
الموت محتوم على العباد فلم يكن فعله سببا فضلا من ان يكون في معنى العلة وبخلاف ما اذا كان
الصبي يعبر عن نفسه لانه يعارضه بلسانه فلا تثبت يد هذا الآخر عليه لو ادعى انه عبده حكم بقوله
الصبي لا بيده وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع الولاية عليه لما كاتب الصغير وجعله بمنزلة
الكبير حكما حتى لا يولى عليه باي نوع من الاكتساب ولا على نفسه فلا تزوج ولا تختن الا ...
يد المستولي لا ازيد في نفسه اقرب كذا في الاسرار فتبين بما قلنا ان هذا ضمان جناية لا ضمان

والحر يضمن بالجناية مباشرة وتسببا واذا قتل الصبي في يد الغاصب رجلا عمدا او خطأ حين غصبه
عاقلته الدية ثم رجع عاقلته بما ضمنت على عاقلة الغاصب لانه اتلاف القتل باختياره فلو ثبت
للعاقلة حق الرجوع على الغاصب كان ذلك باعتبار يده على الصبي الحر لا يضمن باليد وكذلك
اي وكما لا يضمن عاقلة الغاصب في هذه المسألة لم يضمن اذا مات الصبي بمرض لما ذكرنا
دليل المسائل الثلاث يعني ذكر في المسألة سقوط الساكن لان الدافع ضامن لان الدفع فيها سبب
له حكم العلة لاضافة السقوط اليه وكذا ذكر في مسألة الحمل الى بعض المهالك وذكرنا في مسألة قتل
الصبي نفسه لان الدافع لا يضمن شيئا لاعتراض علة يمنع اضافة الحكم الى الدفع وكذا ذكر في مسألة
قتل الصبي رجلا في يد الغاصب وفي مسألة موت الصبي في يده بمرض قوله وكذلك
اذا سلم الى الصبي ... انه اذا اعترض عليه فعل مختار انقطع الحكم عنه وبقي سببا
محضا والا كان سببا في حكم العلة رجل حمل صبيا حرا على دابة وقال امسكها لي والصبي ممن
يستمسك كذا في المبسوط كان هذا اي حمله سببا للتلف لا يتعين اليه فان سقط الصبي من الدابة
وهلك وهي واقفة او وقد سارت بنفسها ضمنت عاقلة الحامل دية الصبي سواء كان الصبي
ممن يستمسك على الدابة اي يقدر على امساك نفسه وضبطها والثبات عليها او لم يكن لان الحامل
سبب للاتلاف حيث حمله عليها فانه لولا حمله لما سقط وهو متعد فيه لانه ليس بسبيل منه شرعا
ولم توجد علة صالحة لاضافة الحكم اليها بعد فبقي الحكم مضافا اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب
العلة لان المسبب كالمباشر في هذا الباب اذا كان متعديا وان سيرها الصبي وهو يحسن تسييرها
اي يقدر على منع الدابة من السير وعلى ان يسيرها على وفق ارادته انقطع التسبيب اي لم
... التسبب بمعنى ... المباشرة الحادثة لان الصبي اذا كان مستمسكا على الدابة كان
مختارا في تسيير الدابة والاسناد سيرها فقد اعترض على السبب فعل مختار فانقطع به نسبة الحكم
الى السبب ولذا كان بحيث لا يستمسك على الدابة ضمن الحامل الدية على عاقلته لان الصبي اذا لم
يستمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن نسبة السير اليه واذا لم يوجد ما يقطع
نسبة الحكم عن السبب بقي مضافا اليه وكذا لو كان مثل دافع السكين او الحامل على الدابة
في التفصيل الذي ذكرنا رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها لناكل انت
او لناكل نحن فصعد فعطب لم يضمن الآمر انما صاحب سبب فانه عمل بنفسه ومن السقوط ما هو عليه وهو
الصبي الشجرة باختياره ولمنفعة نفسه فسقط نسبة الحكم بها عن التسبب فان قيل هذا
الجواب مستقيم في قوله لناكل انت ولكن في قوله لناكل نحن لا يستقيم بل ينبغي ان يسقط نصف
الضمان لان قوله لاكل انا يوجب كل الدية وقوله لناكل انت لا يوجب شيئا فاذا قال لناكل
نحن كان جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجبه فيوجب سقوط نصفه كما اذا جرحه انسان وعقره سبع
ان يسقط نصف الضمان لاجتماع الموجب وغير الموجب قلنا الاصل ان يضاف الحكم الى العلة دون

وانما يضاف الى السبب عند تعذر الاضافة الى العلة بالكلية وههنا لم يتعذر الاضافة الى العبد لان صعوده
باختياره لمنفعة نفسه قد وجد وهو صالح لاضافة الحكم اليه وانقطاعه عن السبب وان كان
اشد الى الامر نفسه في المنفعة بقوله لما كان نفس صالحا للاضافة اليه الا انه سبب والحكم
يضاف الى العلة دون السبب فاما الجرح والذبح فكل واحد منهما علة للتلف فاذا اجتمعا
وتعذر الترجيح يضاف الحكم اليهما جميعا لانه اى الامر صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت
المباشرة له يعني لما وقعت مباشرة الصبي علة للتلف وهي الصعود للامر بحكم الامر
صار الامر مستعملا له في التلف بمنزلة الالة واضيف فعل الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة
باضافة العلة فيجب الضمان عليه وعلى هذا الاصل وهو ان السبب المحض لا يضاف اليه الحكم
ويضاف الى السبب الذي فيه معنى العلة قوله واما الذي يسمى سببا مجازا اى السبب
الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان
كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خال عن معنى الافضاء الى الحكم في الحال
بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الافضاء فيه موجود مع زيادة معنى وهو اليمين ومثل
النذر المعلق بدخول الدار وساير الشروط النذر قد تعلق بشرط يراد كونه مثل قوله
ان شفى الله مريضي فعلي كذا وقد تعلق بشرط لا يراد كونه مثل قوله ان دخلت الدار فعلي
كذا وقد يتوهم ان المعلق بشرط يراد كونه يكون سببا في الحال اذ الغرض من هذا التعليق حصول
الشرط فكان مفضيا الى وجود المشروط بخلاف المعلق بشرط لا يراد كونه لان المقصود
فيه عدم الشرط فلا يكون مفضيا الى وجود المشروط فيكون تسميته سببا مجازا فاراد الشيخ
بقوله المعلق بدخول الدار وساير الشروط التسوية بين الوجهين في عدم السببية في الحال لانه
لا اثر عملي لما تعلق بالشرط في الوجهين لعدم اتصاله بمحله والتصرف في غير محله لا ينعقد سببا
فكان تسميته سببا باعتبار الصورة لا باعتبار المعنى كبيع الحر الا انه ينعقد بصفة احتمل
وهو اليمين لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود قد صادف التصرف محله بخلاف بيع الحر
فانه لا ينعقد اصلا وكان هذا قبل وجود الشرط بمنزلة الرمي قبل الوصول الى المرمى فانه
يكون بعرضة ان يصير قتلا بالوصول اليه ثم السراية الى ان يموت فاما قبل الوصول
الى المحل فلا يكون قتلا واذا كان بينهما ترس فلا يكون سببا كذا في التقويم ومثل اليمين بالله تعالى
سمي سببا للكفارة يعني قبل الحنث وسمى الاول وهو انت طالق وانت حر في قوله انت
طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا للطلاق والعتاق قبل وجود
الشرط مجازا يعني سميت اليمين بالله سببا للكفارة وسمي المعلق من اليمين بغير الله سببا للجزاء
بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لما بينا في اول هذا الباب ان ادنى درجات
السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ان ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب

في معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع توقف على ما نذكره والذي لا يباشر فيه يكون ادنى حالا منه
بالنسبة الى الحكم فان كان في السبب حقيقة واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره
والبر قط لا يكون طريقا للجزاء في اليمين بغير الله او للكفارة في اليمين بالله لان البر مانع عن
الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الحكم سببا
لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اى الحلف او المذكور وهو المعلق او اليمين يحتمل ان يؤول اليه اى يصير له
كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وتسمية النص صيدا في قوله تعالى ليبلونكم
الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في عامة الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا
في قوله عز وجل انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا اى ما ذكرنا ان المعلق بالشرط
واليمين ليسا بسببين في الحال فضلا ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجز التكفير
بعد اليمين قبل الحنث وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق وان الشافعي جعله اى المذكور
وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين التي توجب الكفارة عند الحنث
والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعتبار
تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم
يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد
الذي ليس في ملكه ليسا بمحل للطلاق والعتاق فرجحه هذا المتكلم وقد مر بيان هذه
المسائل فيما تقدم قوله وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي يسمى سببا مجازا
وهو قوله انت حر او انت طالق شبهة الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا
لزفر رحمه الله فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وذكر اثر
الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهي اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا والتنجيز يبطل من قولهم نجزت نجازا اى تنجز وتعجل واصل التنجيل كذا في
الطلبة فعندنا يبطل التنجيز التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء
لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله او بغيره تحقيق
المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جايز الاقدام والترك فاذا
قصد الحالف ترجيح احد جانبيه وتحقيقه اكده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها عزمه على
تحقيق ما قصد فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى ان لو فات البر يلزمه الجزاء
لا محالة في اليمين بغير الله او كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله تعالى ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار
مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله صار كما ضمن به البر من الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة
الوجوب اى الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه
القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب شبهة

ايجاب العتق حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت
هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة
اسم الله تعالى او خوف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس على العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا الا بنصب
شريعة وهو نزع الى الشرك وما ثبت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب
كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم
والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها عرضية الوجود للجزاء
لسببه عرضية الوجود ايضا لتكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق
بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التقويم ولا يقال سلمنا انه ثبت للبر عرضية
العدم من الوجه الذي قلتم ولكن لا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية الثبوت لان ثبوت الجزاء
متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان
عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر ليست انما هي من الاصلي لان كون البر
واجبا لغيره يقتضي ان يكون عرضية العدم له من الاصل لا انه ثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان
كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية لانا نقول ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله وكلامنا في التعليق
وقد يثبت الجزاء عند عدم البر الاصلي كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان دخلت امس الدار فانت
طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه على اي وجه
كان يوجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان كذلك كان الامر كما بينا في ثبوت شبهة
السببية للمعلق قبل وجود الشرط ثم شبهة السبب الاية محلها اي محل السبب او الضمير
راجع الى الشبهة وتذكيره باعتبار ان الشبهة عين السبب على التذكير او لا يقال شبهة شبهة على ما مر
في اول هذا الكتاب قال الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يتحقق فيه كما لا بد لحقيقته
من المحل لان شبهة الشيء لا يثبت فيما لا يثبت حقيقته ذلك الشيء الا ترى ان شبهة النكاح
لا يثبت في الذكور بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا يثبت في حق الخمر والميتة لان
حقيقة النكاح والبيع لا يثبت فيها فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل اي التعليق وفي بعض النسخ
بطلت اي اليمين لان التعليق هو السبب بصفته وهو ان يكون المعلق سببا للثبوت عند وجود
الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لبطلان محل الجزاء كما يبطل بطلان
محل الشرط بان جعل الدار بستانا واحتمل اشتراط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل اي
محلية الطلاق بمعنى محلية النكاح ومحلية النكاح تستغني عن بقاء الحل والاستدلال ببقاء الملك
اليه اشير في الطريقة البرغرية وشرط الملك في الابتداء لما سنذكر قوله وعلى هذا اي على ما قال
رحمه الله الاشبهة لها اصلا يعني ليس لهذا المجاز شبهة الحقيقة بوجه لانه لا بدل للشبهة من محل
ينعقد فيه كما للسبب الحقيقي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله وما حدث قطع السببية بالكلية كما لم

اذا

اذا حال من الرمي والمرتج اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لم يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا
في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها
اليه بعد زوج اخر وبموت الحالف او محلها ذمة الحالف وهي باقية وقوله وانما الملك جواب سؤال
يرد عليه وهو ان يقال لما خلا المعلق عن السببية حقيقة وشبهة ينبغي ان لا يشترط الملك
والحال في ابتداء التعليق كما لا يشترط بقاؤه لان حاجته الى المحل في الابتداء والبقاء فيه سواء ولما شرط
الملك والحل في الابتداء عرفنا انه لم يخل عن شبهة السببية فقال اشتراط الملك في الابتداء ليس
لشبهة السببية ولكن اشتراطه باعتبار ان هذا تصرف يمين وهي وضعت لتحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا
كان مخوفا بالجزاء كما بينا فانه اذا علم انه يلزمه ما يتضرر به عند ترك البر تحرز عنه واذا علم انه لا يلزمه شيء عند
الترك لا يبالي بفوات البر فيفوت ما هو المطلوب من اليمين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزاء غالب
الوجود باعتبار الحال الراهنة ثم اذا صحت اليمين بوجود الملك لم يشترط البقاء بالاتفاق فكذا اي فكذلك
الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء استوضح ما ذكر بقوله وذلك مثل التعليق اي عدم اشتراط
بقاء الحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراط الابتداء فان تعليق الثلاث بالملك بان قال لامرأة حرة ان طلقتك
بالثلاث يصح بان زال الحل المطلقة بالثلاث ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فالثلاث بقي بدون الحل كان اولى لان
البقاء اسهل من الابتداء والجواب يعني جواب استدلاله زفر رحمه الله وهو مسئلة التعليق بالملك في المطلقة
ثلاثا ان ذلك الشرط وهو النكاح الذي يعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح
فكان النكاح بمنزلة العلة له ويعلق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم القائل حتى لو قال
لعبد ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامرأته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي
هو من جنس التعليق فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار
ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع
الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط او معنى
المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلل يقتضي عدم
ثبوتها فامتنع ثبوتها بالمعارضة اي امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلل
لا بشرط قيام محل الجزاء لقوله زوال المحل لا يوجب بطلان التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحلية
الحل لا اثر له فيه فيبقى بقاءها وباقي الكلام في هذه المسئلة قد مر في فصل التعليق بالشرط
قوله واما الايجاب المضاف فهو سبب في الحال اذ المانع من انعقاد الايجاب سببا فيما تقدم
بعد صدوره من اهله التعليق الذي هو حائل بين الايجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الايجاب المضاف
فينعقد سببا الا ان حكمه يتأخر الى الوقت المضاف اليه بالاضافة الا ترى ان اضافة ايجاب العتق على
المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثل في حق المقيم
حتى لو ادى صح كما صح من المقيم فعرفنا ان الاضافة غير مانعة عن سببية الايجاب ولهذا لو قال لله علي ان اتصدق

ان المعلق به
واذا

مدرهم يوم الجمعة فتصدق به قبل مجيئه صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاجلته لا على نفس
السبب فاذا عجل البعض صح كما اذا عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر بخلاف ما اذا قال اذا جاء
يوم الجمعة فلله علي ان اتصدق بكذا فعجل قبل مجيئه حيث لا يقع عن المنذور لان كلمة اذا للشرط
والمعلق بالشرط لا ينعقد سببا قبل وجود الشرط فلا يصح التعجيل قبله وسيأتيك زيادة بيان
لهذا الفصل ان شاء الله تعالى فمثل ما قلنا يعني السبب الذي قلنا انه سبب مجازا هو السبب
الذي له شبهة العلل مثلا ما قرع سمعك تقرير

باب تقسيم العلة

اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة بوجه لا اسم حقيقة العلة فانها ليست
منقسمة على هذه الوجوه المذكورة ثم العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها
ان يكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة
وثانيها ان تكون علة معنى بان يكون مؤثرا في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت
الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا اتمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد
بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او صفة فاصرح على اختيار الشيخ ثم انها تنقسم
باستكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وهي
نظايرها كثيرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة
معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما وحكما كالوصف
الاول منها وهو الذي سماه الشيخ وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق
المعلق وهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب والقسم المذكور العاقبة وهو العلة التي
لها شبه بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانه اما علة اسما ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف
او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة ولكن باعتبار شبهه بالاسباب الذي لا يخلو التقسيم عنه
جعله الشيخ قسما ثم لانحصار الاقسام في سبعة والقسم السابع بالقسمة العقلية
وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى مذكور في الباب الذي يليه وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة
والضمير في وهو الحقيقة وهو المجاز راجع الى القسم معنى في حيز الاسباب اي في درجتها
ومحاذاتها والحيز كل مكان [illegible] ويقال انحاز القوم وفي الصحاح ما انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية
حيز فمثل البيع المطلق اي البيع البات الخالي عن شرط الخيار ونحوه وما يجري مجرى ذلك
ان يحلها ما ذكرنا من العلل مثل النكاح المطلق لوقوع الطلاق والاعتاق لازالة الرق وواقعات للحرمة
والنذر لايجاب المنذور ونحوها لما ذكرنا من تفسير اللام متعلقة بكون هذه الاشياء في القسم
الاول يعني هذه الاشياء علل حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن
المغير وحقيقة ما وصفت لان الشيخ انها عبارة عما يضاف [illegible] الخ لكن اعداد وهذه الاشياء
بهذه الشاية فيكون علل حقيقة قال شمس الائمة بعد ذكر هذه الاشياء كل واحد منها علة اسما

حيث

الحيز

حيث انه موضوع لاجل هذا الموجب ولان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث
انه شروع اصله هذا الموجب وعلة حكما من حيث ان هذا الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخى عنه فكان
علة حقيقة وانما فسر المعنى بقوله وانما نعني من المعنى كذا لئلا يتوهم انما اراد به المعنى اللغوي او
الاصطلاحي كما يشير اليه كلام الشيخ شمس الائمة قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها
على الحكم لا خلاف في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على المعلول رتبة ولا خلاف بين
اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم
وفعل التحريك يقارن صيرورة الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة
تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد
ولكنهم اختلفوا في جواز تقدم العلل الشرعية الحقيقية على معلولها وتاخر الحكم عنها
تقدما وتاخرا زمانيا فذهب المحققون منهم انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة
واليه اشار الشيخ بقوله وذلك كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب
كذا يعني الواجب في العلل الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب
في الاستطاعة مع الفعل اقترانها عند جميع اهل السنة فاذا تقدمت لم يكن العلة الشرعية على الحكم
لم تسم علة مطلقة اي تامة حقيقة بل تسمى علة مجازا او سببا فيه معنى العلة وهو [illegible] مثل
ابي بكر محمد بن الفضل وغيره من فرق بين الفصلين اي العلة الشرعية والعلة العقلية او
العلل الشرعية والاستطاعة فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية او تراخي الفعل عن
الاستطاعة وجوز ذلك في العلل الشرعية وقال لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز
ان لا يتصل الحكم بها ويتأخر عنها لمانع كذا ذكر شمس الائمة وهذا اللفظ يشير الى جواز
تاخر الحكم عنها عندهم دون الوجوب والى عدم اشتراط الاتصال ولفظ الكتاب يشير الى وجوب
التاخر وعدم جواز المقارنة عندهم وذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه قال
بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بالفصل وهذا يدل على جواز التاخر بشرط الاتصال
وجه قولهم ان العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا
كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها ثبت ان الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز تقدمها
بزمان جاز بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول
بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل
الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة
والرهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن
لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر الحكم عنها
ما لزم في الاستطاعة وهو معنى قوله فيتصور بقاؤها الى تراخي الحكم عنها بلا فصل اي بلا لزوم فصل

من العلل المعلول لانها لما كانت باقية توقف وجود الحكم بعد الاتصال بينهما ضرورة والجواب عنه
انه قد ثبت بالدلائل مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة الفعل والاصل ان
الشرع والعقل يتجاذبان فيجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا كالعلل العقلية اعراض العقد
فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا
من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد كلام محلول لا بقاء له حقيقة فلو كان
لكن حكما لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها الا انهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان
ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهؤلاء يقولون الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم لا على العقد ولئن
سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى
فسخ احكامها وفسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت
البقاء فيما وراء موضع الضرورة واليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واما
الذي في القسم الذي هو علة اسما فاستوفى تقرير من الايجاب المعلق الى قبل الحنث فان كل
واحد منهما علة اسما لوجود صيغة العلة وكذا الحكم اذا ثبت يضاف اليه بلا واسطة فان الكفارة
تضاف الى اليمين والطلاق والعتاق الواقع يضاف الى المطلق لا الى [illegible] ولكنه ليس
بعلة معنى لانه لا تأثير في الحكم قبل وجود الشرط والحنث ولا حكما وهو ظاهر وكذلك بيع الحر علة
اسما لوجود صيغة الايجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم التاثير والحكم [illegible] الائمة الحلواني
معنى وحكما لما يكون ثبوت الحكم عند تقرير الانعقاد [illegible] وبعد الحنث لا يبقى اليمين بل يرتفع
بعد وجود الشرط في اليمين بالطلاق والعتاق لا يبقى اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما قوله
واما العلة اسما ومعنى لا حكما فمثل البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه
هو علة اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى محله وقد وجد
ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذكر معناه اي اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان
البيع لغة وشرعا موضوع لافادة الملك وهذا البيع بخلاف [illegible] لانه انعقد لافادة الملك وقد
ظهر اثره في الحال فان الملك في المبيع ثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق
المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل
العقد ثم اشتراه فثبت انه علة معنى وانما وصف لا بيع فباع مال الغير بغير اذنه
لحنث كذا في اجارات الاسرار لا حكما لان حكمه اي حكم الاصل وهو اثبات الملك الان
تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو حق المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه
فلو ثبت الملك للمشتري قبل الاجازة لتضرر به لخروج العين عن ملكه بدون رضاه فاذا زال
المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اي مستندا الى وقت العقد حتى يملك المشتري

بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر انه كان علة لا سببا يعني لا يتاخر الحكم عنه
ثبت لا علة لان العلة قد يتاخر حكمها لمانع فان اصل البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل
الشافعي الى ان يتفرقا وهذا لتاخر لمانع وهو الخيار وشهر رمضان سبب اي علة لوجوب الصوم
في حق المسافر والحكم متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر كذا ذكر القاضي الامام في الاسرار
وهذا الكلام منه مستقيم لانه قائل بجواز تخصيص العلة ولكن ما ذكره الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخى
لمانع مشكل على اصله لانه ينكر تخصيص العلة وما ذكره يؤدي الى القول بالتخصيص [illegible] يجاب عنه
بانه انما انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة
اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا وكذلك اي ومثل البيع الموقوف
البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لا حكما لان دخول الشرط في البيع مخالف للقياس لان القياس يقتضي عدم
جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا تعليق التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة
والحاجة والضرورة تندفع بادخال الشرط في الحكم الذي هو اقل خطرا فكان اولى بالاعتبار من ادخاله
في السبب الذي هو اكثر خطرا تقليلا للخطر بقدر الامكان فبقي السبب وهو البيع مطلقا اي غير
معلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار فلذلك اي لكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى واحتمل التعلق للحكم
بالشرط ودلالة كونه علة لا سببا ما قلنا في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال بمضي
المدة او باسقاط من له الخيار وجب الحكم اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب
حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة الا ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط لم يكن
موجودا قبل الشرط فالعتق الموجود في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت
الملك له اذا اسقط الخيار وفي البيع الموقوف يثبت في الملك صفة التوقف لا التعليق بالشرط وتوقف
الشئ لا لعدم اصله ثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ بثبوت الملك كذا ذكره شمس
الائمة رحمه الله وانما ذكر قوله ودلالة كونه علة لا سببا اشارة الى الفرق بينه وبين عقد
الاجارة فانه يشبهها بالسبب كما سنذكره وقوله ههنا ان المانع اذا زال اشارة الى تخصيص العلة
ايضا الا ان الجواب ما مر قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع
بالخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه
المؤثر في اثبات الملك دون غيره من الاحكام لما عرف في موضعه من المبسوط وغيره ان هذا العقد
وارد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك والحكم
ثبت الملك في المنافع في الحال لم ثبت في بدلها وهو الاجرة استواء بينهما في الثبوت كما في
والثمن ثبت انه ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس
بمحل العقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة في ملك العاقد اقيمت مقام

المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما تقام عين المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد
والتسليم وتقام الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز التسليم
ولذلك اي ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما
اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لا حكما لكنه اي عقد الاجارة
يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي
محل المنفعة لكنه في حق المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود
المنفعة لتقرر الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد
انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يستقر الملك في الاجرة على حسب استيفاء
المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين واشبه مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام
المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم هو
سيوجد كوصية المنافع فيتأخر ما تثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر ولهذا احتمل معنى الاضافة
فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة السبب بقدره لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد
يوجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول متصل الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم
عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط
الخيار فان انعقادهما سبب في الحال لقيام المعقود عليه حال العقد فلم يحتج فيهما الى اثبات معنى الاضافة
فلم يثبت الشبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب وانحصر فيها يتجدد على زمان
وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة في هذا العقد لعدم المعقود عليه لم ينعقد في
حقه لانه يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهي الذمة فيثبت ملك الاجرة به في الحال كما ثبت ملك
الثمن بالبيع لانا نقول انه لا يثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا يثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة
بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة في الحال ايضا نظرا للآجر
ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة ثبت الملك فيها للمواجر ايضا لانه بقبول شرط التعجيل اسقط
حق المستاجر في المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع
والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك
مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا تصير زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين
قائم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد سقط فثبت الملك في الاجرة قوله وكذلك اي وكعقد
الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى وقت
في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم لا حكما لتأخره
الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تنذرا

اوجبت

اوجبت شبهة السبب بحقيقة الاضافة ولما ذكرنا ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب صح الحكم
عند مجيء الوقت متصلا عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت صح تعجيل
الاداء فيهما اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور عندنا
خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل
يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي
حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمهما الله لوجود العلة اسما ومعنى وعند محمد وزفر رحمهما الله لا يجزيه لان
ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى من العبادات البدنية في وقت بعينه لا يجوز اداؤه
قبله فكذا ما يوجبه على نفسه بخلاف الواجبات المالية الا ان ابا حنيفة وابا يوسف يقولان
ان الناذر يلتزم بشروع الصلوة والصوم دون الوقت لان معنى القربة في الصوم والصلوة الى تعيين
الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبرا كما في الصدقة ولان المال العبادة في بعض الاوقات قد يكون افضل
كما ورد به الاثر لانا نقول النذر لا ينعقد بالفضيلة بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفة او يوم
عاشوراء له القضاء بعد مضي ذلك اليوم يوما دونه في الفضيلة يخرج عن موجب نذره مع قدرته على مثل
ذلك الوقت فيما بعد بخلاف الصوم الفرض والصلوة الفرض لان الشرع جعل الوقت
سببا فيهما فاذا اداهما قبل الوقت كان الاداء قبل السبب فلا يجوز اليه اشير في المبسوط
وكان ذلك اي ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف من القسم الرابع ثم شرع في بيان
القسم الرابع فقال وذلك اي القسم الرابع ان يوجد ركن العلة ويتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم
وهو وجوب الاداء الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل كان الموجود علة لان الوصف تابع للاصل
فيعدم به لا بعدم الاصل ولهذا اضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان ايجابه الحكم باعتبار
الوصف وهو منتظر بعد كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا فاذا
وجد الوصف اتصل بالاصل حكمه اي اذا وجد الوصف ثبت الحكم متصلا بالاصل بطريق الاستناد
اذ الوصف لا يستقل بنفسه فتصير الاصل بذلك الوصف علة وكان اي الاصل قبل وجود الوصف بمعنى
الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهي الوصف وقوله حتى يصح اداء الحكم اي الواجب قبله اي قبل
الوصف متصل بقوله لم يوجد ركن العلة اسما ومعنى ويتراخى عنه وصفه ويحتمل ان يكون متصلا
بقوله بمعنى الاسباب اي له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس بسبب حقيقة بل هو
بدون الوصف علة حتى صح الاداء قبله اذ ذلك اي ما يشبه الاسباب من العلل مثل نصاب الزكوة
وقال مالك رحمه الله لم يشرع النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف
الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل
الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة بتمام الوجوب
الزكوة ليس فيه شبهة الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالتاجيل في

حتى الصوم لهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلل لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل
تمام النصاب وقبل ان يحول الحول بساعة واذا كان كذلك فرفع المودي زكوة عنه يتوقف على حلول الاجل
كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا دفع
المودي زكوة لم يكن له ان يسترده من الفقير ولان الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم نماء
عند الحول كذا في الاسرار ولكن المذكور في المبسوط وكتب اصحاب [illegible] قبل النصاب اذا هلك قبل
الحول له [illegible] ان يسترد المعجل الى الفقير منه اذا اسن له انه يعطيه معجلا ولكن اطلق
عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله وعندنا
هو علة في اول الحول ولكن له شبه الاسباب كما ذكر في الكتاب لانه اى النصاب وضع له اى لايجاب
الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى كون النصاب موثرا في حكمه وهو الوجوب اذ الغنى
يوجب المواساة اى الاحسان الى الفقير لقوله [illegible] واحسنوا واحسنوا والغنا في النصاب دون وصفه
وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اى جعلته اسوة اقتدي به ويقتدي بي ووا سيته
لغة ضعيفة لكنه اى النصاب علة بصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تعلق
حكمه اى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة بالوجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود النماء
الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى عن
اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل
والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو ان الحول لا يغتنى بالنصاب
بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسوم في المرعى وسعادة هي زيادة المال في اموال التجارة
تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الى ما يعلو الله تعالى واذا لم يكن ما يتعلق الحكم به وهو النماء
حادثا بالمال تاكد الانفصال منه وبين الحكم من هذا الوجه فتقوى شبهه بالسبب كالجرح الذي
يفضي الى التزهق بخروج فانه علة للجرح ولذا توقف على تحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى
المرمى اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبه الاسباب بل جعل الحكم
بل جعل علة للجرح حقيقة كما اصل والثاني ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلة لان النماء الذي هو في الحقيقة
فضل على الغنا يوجب المواساة كاصل الغنا وبه يزداد به الشرع الواجب وهو معنى
فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة
غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما في ما حرالة الى السارق فاذا تراخى الى ما
شبه بالعلة كان له شبه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب وجهها فقال
فقال ولما كان الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه اى النصاب العلل اذا السبب الحقيقي
لا يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق وعلم بوجود
وكان شبه العلل غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف تبع للنصاب شبه العلل من جهة تعقيب

حجة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فيرجح الشبه الذي يثبت له من جهة نفسه
على الشبه الذي يثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اى حكم النصاب الذي هو علة انه علة تشبه الاسباب
لا ينظر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا فهو له قطعا داخل تحت النفي يعني لا يمكن القول بوجوبها
في اول الحول قطعا لتوقف القطع ولان اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة
بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر والخراج بصفة النماء تحقيقا او تقديرا
بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف عن الارض لم يثبت للوجوب بخلاف ما ذكر من البيع يعني
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة وسقوط
الاخر حق المالك والتعليق بالشرط يمنع ثبوت الحكم فعند زوال المانع ثبت الحكم من اول
الايجاب بلا شبهة فلذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر
اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودي يقع عن الواجب لا شبهة
لوجود العلة مطلقة بصفتها وهو لما اشبه النصاب العلل فكان النصاب اصلا كان وجوب
الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف
استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي كجعل العيش مائة بكون الموصوف
بهذا البقاء وكذا الوليد تعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم
وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول بما خلاف ما قاله ان في لعدم
وصف العلة في الحال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المودي عن الزكوة لاستناد الوصف الى الاول
الحول وانه زكوة ملك كان المودي تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير يمكن لولاية الاستناد لانه يحال
الى الفقير قد ملك بالوصول الى يده ولنا انه زكوة ولذا اداه الى الامام كان له ان يسترده منه اذا
كان زائدا في يده لان المرفوع اليه لا يزيل ملكه عن المرفوع فان عجل الزكوة الى الفقير فصار
غنيا قبل الحول او ازداد العيال والله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المودي عن الزكوة كذا في المغني
ولو صار المودي زكوة بعد الحول لشرط المليتة المصرف عند تمام الحول كما شرطا كمال النصاب
قلنا وصف كون النصاب حوليا ولو ثبت بعد تمام الحول لكنه يثبت مستندا الى اول السبب
بحكم يتصير المودي زكوة بعد الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف
عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استغناؤه او ازدياده قبل الحول او بعده سواء والحول
ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا ويوخذ من
تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول هذا يسقط الواجب ولا يوخذ من تركته وكذا الله
يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال هذا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل
قوله وكذلك اى ومثل صاحب النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق
الوارث بالمال وحجر المريض عن التبرع بما يتعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والتو

وهو ما اشبه العلة لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه موثر في الحجر عن التصرف فيما
هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة الا
انه لا يثبت حكم المرض وهو الحجر عن التصرف الا بشرط ان يتصل المرض بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر لم يكن كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا
الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بالشك حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصح
في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وانقلب المرض بكونه مرضا مميتا
من اول وجوده لان الموت يحدث بآلام تجتمع وعوارض تزيل القوى الحيوانية وهذه العوارض ثابتة
من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى
الكل دون الاخير فاذا استند الوصف الى اول المرض استند الحكم وهو الحجر فينقض ما تصرف
بعد المرض فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تبرعه نافذا لان العلة لم تتم
بصفتها وهذا اي المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو
الموت حادث به فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض يفضي الى الموت بخلاف النصاب
فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا وكذلك اي ومثل المرض او النصاب الجرح علة بالاجماع
لانه موضوع له يضاف الهلاك اليه يقال جرحه فمات فلا يجرح حالا وفي معنى لانه موثر فيه ولكن تراخى حكمه
عنه وهو الهلاك الى ما وصف السراية وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت به كثبوت الموت بالمرض
لا كوصف النماء في النصاب فانه ليس بثابت به فكان الجرح قبل السراية علة اسما ومعنى لا
لتوقف حكمه على الوصف قال شمس الائمة رحمه الله وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد
بصفة السراية وهي صفة منتظرة فكان الموجود قبل السراية علة اسما ومعنى حتى يجوز اداء
الكفارة بالمال والصوم جميعا فاذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن الواجب وهذا كله
لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالموصوف فلا يمكن جعل الموصوف احد وصفي العلة ليكون
بمنزلة العلة ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة آخر الوصفين وجودا من علة ذات
وصفين فلهذا جعلناها اي النصاب والمرض والجرح علة تشبه الاسباب قوله وكذلك
اي ومثل ما ذكرنا من النصاب ونحوه ما هو علة العلة فانه الضمير راجع الى ما علة تشبه
الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى
بواسطة الثانية كحكم المقتضى مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى
بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم مضافا الى العلة دون الوصف
فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة ثم ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كما ان علة
علة وحيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب وهذا القسم من الذي

سببا اي معنى العلة في باب تتميم الشبه اورده في الموضعين باعتبار الشبهين وذكر ايضا ما هو علة
العلة مثل شراء القريب فانه علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك في القريب يوجب
العتق بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من
موجباته وكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة تأدى به بلا خلاف
بخلاف ما اذا اشترى المحلوف بعتقه بنية الكفارة حيث لا تتأدى به الكفارة لان الواسطة وهي الشرط
لا يضاف اليها العتق وجودا عندها لا وجوبا به والعتق عند وجوده مضاف الى اليمين وعند وجود
الشرط وهو قوله ان اشتريتك فانت حر لم يقترن به نية الكفارة حتى لو قرنت به النية عند التعليق
بان يعني بقوله ان اشتريتك فانت حر عن الكفارة ثم اشتراه يجزيه عنها لاقتران نية الكفارة وحتى لو
اقترنت نية الكفارة بالاعتاق كذا في المبسوط وكذلك اي ومثل شراء القريب الرمي علة للقتل
شبيه بالاسباب لانه يوجب حركة السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود الا ان هذه
الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة للقتل كالشراء للعتق حتى وجب
القصاص على الرامي ولم تصر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما تراخى الحكم عن
الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي اشبه الاسباب وكذلك اي
وكالرمي التزكية اي تعديل الشهود عند ابي حنيفة بمنزلة علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا
بالزنا على محصن لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية
فكانت التزكية علة العلة حتى اذا رجع المزكون بان قالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده لما
ذكرنا في مسألة شراء القريب ان علة العلة بمنزلة العلة في اضافة الحكم من هذا الوجه فيصير
الحكم مضافا الى التزكية ولكن من حيث ان التزكية صفة الشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة
فيضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا ضمان عليهم بحال لانهم اثنوا
على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن
والضمان يضاف الى سبب هو تعد لا الى ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا
مع المزكين لم يضمن المزكون شيئا والجواب ان المزكين ليسوا كشهود الاحصان فانهم
لم يجعلوا ما ليس بموجب موجبا اذ الشهادة بالزنا بدون الاحصان موجب للعقوبة
ولا توجب شيئا بدون التزكية فالمزكون باثباتهم الخبر كونا اعملوا سبب التلف بطريق
التعدي فضمنوا واما اذا رجع الشهود معهم فقد انقلبت الشهادة تعديا واقتصرت الاضافة
اليها على المقصود لانها تخللت بعد التزكية لاختيار منهم في الاداء فلم تضف الى علة العلة
كذا في الاسرار قوله واما الوصف الذي له شبهة العلل فكذا حكم تعلق بعلة ذات وصفين اي الوصف
الذي هو آخر الوصفين المؤثرين من العلة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة
العلل لتأثير كل واحد منهما في الحكم حتى اذا انعدم احدهما لم يكن سببا وهذا قولنا ذلك القاضي

الامام وشمس الائمة لان وجود بعض ما يتم به علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شطري البيع
واحد وصفي علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدا
بعينه الى التمام وكان تخلف الحكم لتوقف المقصود عند عدمه وكذلك العتق ليس بمضاف اليه فيكون
سببا محضا فكان احد الوصفين اذا انعدم لم يكن سببا لانه ليس طريقا موضوعا لثبوت
الحكم بعلته بل هو موقوف اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه
ايضا لفوات الشرط الثاني من العلل لكن له شبهة العلل لكونه احد ركني العلة او اركانها
وبهذا القسم هو الذي سميناه علة معنى لا اسما ولا حكما وكان هذا الخلاف راجعا الى ان العلة اذا
تركبت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو العلة عند البعض وصفة الاجتماع في
العلة عند قوم والوصف الزايد المجهول الذي لا يتصور انعقاد العلة بدونه عند الفريق
حتى قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كر وتغرق اذا زيد على الكر قفيز اذا وضع فيها كر وقفيز
حتى غرقت كان الكر والقفيز جميعا علة للتلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق
الثاني ومعيار احدها الحالة عن غيره عند الفريق الثالث على ما عرف تمامه في الميزان وكان
الشيخ اختار القول الثاني او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني
خاليا عن صفة الاجتماع عن كونه واصلا عن الحالة عن غيره لكونه عينا فلم يكن له تاثير في الحكم
فكان سببا محضا واختار الشيخ المذهب الاول فكان الوصف الاول نوع ما ينبني الحكم قبل
وجود الاخر فلم يخل عن معنى العلة ولهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة العلة قلنا ان
الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا يحرم ربوا النسيئة حتى لو اسلم ثوبا هرويا في ثوب هروي
لا يجوز وكذا القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا
النسيئة شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن في
نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على
الاحتياط ومن اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف
شئتم بعد ان يكون يدا بيد معناه لا نسيئة باحد الوصفين الذي له شبهة العلة والاصل
حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين وله علة معلومة في الشرع فلا تثبت الا بوجود كمال العلة
ولا يقال لو ثبت حرمة النسيئة بشبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو
باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة لشبهة الفضل لا
باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان تثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم تثبت
قوله واما العلة معنى وحكما لا اسما فهي الوصف الاخير وجودا على ذات وصفين
مؤثرين وانما تحيد بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر دون
الاخر فان الوصف المؤثر هو العلة والوصف الاخر شرط اما كونه علة حكما فلان الحكم

يضاف اليه لانه اي الوصف الموجود اخرا شارك الاول في الوجوب اي في ايجاب الحكم ولكنه ترجح على
الاول بالوجود اي بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه فان قيل لما شارك الاول في الوجوب ينبغي ان
يكون الحكم مضافا اليهما جميعا قلنا لما ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول
بقدر لان العلة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالترجيح وصار
الحكم مضافا الى الوصف الاخير [illegible] كما في المن الاخير في السفينة والقدح
الاخير في السكر وردة احد الزوجين فان الحكم فيها مضاف الى الوصف الاخير وهو اسلام احد
الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر الشيخ
في بعض مصنفاته وذلك اي تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى اخرهما وجودا مثل
القرابة والملك للعتق القريب فان كل واحد من الوصفين مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة
والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والزكوة للقطع لاستلزامه الاستبدال فوجب صيانة
القرابة عن وصف القطع الذي يحصل [illegible] في المرقبة ومع النكاح احرازا عن القطع فلان صيانة
عن اعلامه كان اوجب وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على مالكه
بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة تجب
صلة للفقراء بالملك وكذا العشر يجب لان المالك غني بملك الاعتاق ويحل النكاح على الطلاق
فكان في الملك معنى العلة لانه محل للعلة واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم بغياب احدهما
كان المجموع علة واحدة ولا يكون القرابة علة والملك شرطا كما زعم الشافعي ثم الحكم يضاف
الى الوصف الاخير منهما وجودا لما بينا واذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا
اليه حتى صار المشتري معتقا لان الشراء يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق
الثابت به مضافا الى الشراء فيكون الشراء اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كما يجب
العتاق كما قال ان يفي رحمه الله الا ان الحكم لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاولى
كالرمي يكون قتلا بواسطة النفوذ والوصول الى المرمي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز والتسبيب
في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتاق يقع عن الكفارة عند النية ويحنث به عن العهد من
انه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص فتبين بهذا ان الحكم مضاف الى الوصف الاخير وكان
مضافا اليه بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا تاما ولما وقع عن الكفارة
كاعتاق المصرح ومتى ما اخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اما شهدا
مجهول النسب او اشتراه ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق ولشريكه حصة نصيبه لان القرابة التي
اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة
كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك وهذا كما لو شهد الرجلان بنسب طفل فورث بموت
المعدم رجعا بان كانا شهدا بعد الموت ضمنا الا بعدها ما تلفا عليهم من الارث وان كان قبل

المورث لم يضمنا لان الارث ثبت بالمورث والنسب جميعا فان كان الموت سابقا اضيف الى
النسب فصار اسلمن على الابعد نصيبه بما مات نسب الاقرب وان كان متاخرا كان الارث
مضافا الى الموت الثابت بعد النسب فلم يصر الشاهد ان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما
فكذا ههنا كذا في الاسرار ورايت في بعض فوايد هذا الكتاب انه لو ملك عبدا مجهول النسب
ثم ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجزيه عن الكفارة لان العتق يضاف الى القرابة وهي امر جبري لا يصلح
للتكفير بخلاف الشراء لانه امر اختياري يصلح للتكفير وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي يتعلق
به العتق في الشراء امر جبري ايضا كالقرابة ههنا والدعوى الملحق توجب القرابة ههنا امر
اختياري كالشراء هنالك فيمكن ان يجعل بالدعوة معتقا كما جعل بالشراء وبهذا اجعل معتقا بها
في ضمان نصيب الشريك لكن لم تثبت الرواية فالفرق الصحيح ان القرابة ولن ثبت بالدعوى
لم تثبت مقتصرة على حال الدعوة بل يستند الى حال العلوق وتستند العتق الى زمان الملك من هذا الوجه
وقد خلا عن النية في ذلك الزمان فلا ينوب عن الكفارة كما في المحلوف بعتقه فيكون الدعوة
اعتاقا في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشراء فان الملك يثبت به مقتصرا عليه من كل وجه
فيكون الشراء اعتاقا من كل وجه كما بينا فيصلح للكفارة ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا ورث
اباه ينوي به الكفارة حيث لا يجزيه او ورث رجلان عبدا هو قريب احدهما حيث لا يضمن
عليه حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان هو سببا لان الميراث يثبت لهما بدون صنع العبد
فلا يمكن ان يجعل اعتاقا بواسطة الملك والتكفير يتادى بالاعتاق بخلاف شهادة ان هذا
فان الحكم بها شهادة لا تصاف الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق معنى وحكما ولكن لا يثبت الاستحقاق
للحكم عنده لانه اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء اذ ليس للشاهد ولاية الالزام
والقضاء يقع بشهادتهما جملة فلا يتصور فيه كون احدهما سابقا والاخر منهما لعله الاستحقاق
ولان الشاهد يسلط على القاضي وعلم اوجب القضاء عليه ولا يتصور الرجحان في حصول العلم
له ولا في الشهادة وصف الكراهة للشاهد فانه لو قيل له ليس وصف الحجة للشهود لكن
والثاني سبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلا ويخالف ما اذا اجرح رجلان رجلا احدهما بعد
الاخر حيث المجروح كان الموت مضافا الى الجرحين لا الى الجرح الاخير لان كل جراحة علة
بنفسها والحكم في العلل اذا اجتمعت يضاف الى كل واحد كان ليس لهما غيرها وكل منهما في علة
واحدة لها وشيئان وكذا لا يتغير ان الحكم وهو لو توقف بما بها حصل فلا يمكن الترجيح
لو جرح احدهما وجرح الاخر فيثبت كان الحكم مضافا الى الجرح الاخير فصار الحكم به معينا وكذلك الحال
والقتل ان السوحث لم يضف الحكم الى الكل جميعا وجود الا يضاف اليها جميعا لان كل واحد منهما
علة على حدة فالايجاب علة لملك المبيع والقبول علة لملك الثمن والايجاب شرط من حيث انه
كل واحد من الحكمين الى علته كذا في الطريقة البرغرية والاولى ان يقال على الملك حكم العقد الذي
هو

حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي يسمى بالبيع ويوصف بالبقاء ويرد عليه الفسخ
فكان الحكم مضافا اليه دون الايجاب والقبول قوله والمرض عطف على السفر اي
السفر والمرض كل واحد منهما علة للرخصة التي اسباب اسما وحكما لا معنى وذلك لان كون السفر علة
اسما وحكما لان السفر يعلو به الشرع الترخص اي يثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت
المصر يقصر الصلوة فكان علة حكما ونسبت الرخص الى السفر شرعا فقال رخصة السفر القصر
والافطار فكان علة اسما ايضا الا ترى ايضاح لكونه علة اسما لم يحل له الفطر في هذا اليوم
لانه حين اصبح مقيما وجب عليه اداء الصوم فقال الله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا
يسقط به ما تقرر وجوبه عليه اذ العذر ليس بمناف للاستحقاق وهذا اي هذا السفر
وحق هذا اليوم ليس بعلة حكما لعدم تعلق الرخصة به حيث يحل الافطار فيه ولا معنى
لان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر لانها من المؤثر في ايجاب الرخصة التي مبناها على اليسر
والسهولة كما اشار اليه الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا انه لكن الحكم في
ثبوت الرخصة ~~التي مبناها على اليسر والسهولة~~ اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة
لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر
المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في العادة قال الشيخ رحمه الله في مختصر التقويم السفر
علم موضوع للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن قليل مشقة وقد
تعذر الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذي هو علم العلة واما اضافة
الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته الى العلة فلزم دار الحكم مع السفر وجودا وعدما
وكذلك اي ومثل السفر المرض علة للرخصة اسما لان الرخصة المتعلقة به نسبت اليه
كما نسبت الى السفر رخصة وحكما لان الحكم يثبت بمجرد نفسه بدون تاخر لا معنى لان العلة
المعنوية انما اثره الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى
وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة
الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون الاول
لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب
كذا ذكر المصنف في شرح التقويم كذا وهو معنى قوله الا انه اي المرض يتنوع اليه الخ قوله
وكذلك اي ومثل المذكور سابقا الاستبراء وهو الاحتياط عن الوطي ودواعيه في الامة عند
حدوث الملك فيها الى القضاء حيضة او ما يقوم مقامها متعلق بالشغل اي وجوبه متعلق
بالشغل هو مصدر شغل المبني للمفعول لا شغل المبني للفاعل يعني هو متعلق في الحقيقة
بتوهم اشتغال الرحم بماء الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط
بماء الغير والاحتراز عن سقي زرع الغير المنهي عنه بقوله من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يسقي

ما آه زرع غيره وذلك يحب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنًا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطي بملك اليمين الذي هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطي والملك يمكن من الوطي من حيث لان التمكن من الوطي لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقيم مقامه كذا في شرح التقويم واشير التقويم الى ان العلة صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وصل الاتباع لغيره بالماء وهو امر باطن لتعذر علينا مراعاته تعلق بالسبب المودي الى خلط المياه وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البايع من غير ظهور رحمها عن مائه فلو اجتمعا الوطي الثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا موديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى واقاموا يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطي بالنكاح في الحرة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب عليه الاستبراء وان احتمل رحمها الشغل بماء المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل التزويج لان النكاح ما شرع في الاصل الا على رحم فارغة او بعد المبالغة في الاحتياط لمعرفة الفراغ بتربص ثلاثة اقراء الدايم على من الاستبراء ثم تعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم على النكاح فقيل لا استبراء في النكاح بحال اعتبارا للاصل كما لزم الاستبراء واجب حدوث ملك اليمين ~~كالمرتهن وظاهره~~ وان كانت الجارية بكرا او مشتراة من امرأة اعتبارا للاصل وذكر في المبسوط ان الاستبراء وظيفة ملك اليمين كالعدة في النكاح وامثله هذا الاصل وهو اقامة السبب مقام غيره في الكوم لن يحصى كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العلوق في حق ثبوت النسب والتقاء الختانين مقام خروج المني في ايجاب الغسل والخلوة مقام الدخول وغيره وذلك اي وضع الشي مقام غيره بطريق الفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير في المسبب او افضاء اليه والدليل عن ذلك كذا فيل والسر والنكاح يقام اي كل واحد منهما مقام الوطي في ثبوت حرمة المصاهرة لان كل واحد منها سبب داع اليه مثل الخبر اي الاخبار عن المحبة قام مقام المحبة فيما اذا قال ان كنت تحبيني فانت طالق وقالت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جعل شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة توقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شي كما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كما في السفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا في شرح المبسوط للمصنف رحمه الله ومثل الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع فانه يقام مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحمل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد تقع

الى

الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا ومثل مسائل الاستبراء فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم معه وجودا وعدما كما في البيع فلا يرد على الاستبراء في الجارية المشتراة من المرأة ومن الصغير بان علم انه لم يوجد الشغل وان تيقنا بعدم الشغل وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا تيقن بفراغ رحمها من ماء البايع لا يجب عليه فيها استبراء لان الاستبراء كاسمه لتبين فراغ الرحم وقاس بالمطلقة قبل الدخول انه لا يلزمها العدة لان المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم ولكنا نقول هذه حكم الاستبراء والحكم يتعلق بالعلة لا بالحكمة والعلة استحداث الملك كما بينا ثم الشيخ سمى الاستحداث سبب الشغل قبيل هذا الخطوط ووجه ما بينا ثم جعله دليلا على الشغل حيث اورده في هذا القسم وذلك لان الاستحداث بهذه الوسايط دليل على علة وجوب الاستبراء فاقيم مقام المدلول والعلة وانما سماه الشيخ سببا لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بماء المالك الاول ولكن جعله دليلا اولى من جعله سببا لان علة الاستبراء الشغل بماء الغير لا مطلق الشغل والاستحداث ليس بسبب الشغل بماء الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذي قلنا فكان جعله دليلا اولى وطريقة ذكره اي طريق وضع الشي مقام غيره وفقهه اي المعنى الذي جوز ذلك شرعا كذا اصرنا للدفع الضرورة اي جوز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المسائل المذكورة وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات فان الزنا حرام صونا للفراش عن الفساد وحفظا للنسل عن الضياع ثم اقيمت الدواعي من المس والقبلة والنظر مقام الحرمة وكذا في الظهار والعبادات اي اقيمت الدواعي مقام الوطي في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم اخذت الدواعي حكمه للاحتياط وقيل معناه لان في العبادات قد يقام الشي مقام غيره للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى حكم بالحكم بها وان لم يعرف منه تصديق ولا اقرار وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا وجنب العبادات بالاحتياط ولاعلاء الدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اي الضيق والمشقة والفرق بينه وبين القسم الاول ان في القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي هذا القسم يمكن مع نوع مشقة وبها الحكم سواء لان الحرج مدفوع في الشرع كالضرورة وهذا اي الامام الذي ذكرناه انه تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة

باب تفسير الشرط

قوله ما يمتنع به وجود العلة اراد به انه يمتنع بالتعليق به وجود العلة لا انه يمتنع بوجوده وجودها كما يدل عليه اللفظ فانها لا تمتنع بوجود الشرط بل توجد ولهذا قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة ~~وجود~~ اي وجود الشرط القصد الذي قلنا ~~الوجود~~ بوجد

مَن علق بملك يمين سبب الحدث منه وسلم من جهته وملكه يمكنه من الوطي والوطي سبب للشغل الذي هو العلة فكان الاستحداث ...

وثبوت ... الاستحداث ... الوطي ...

في كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله إن دخلت الدار فأنت حر أو متى دخلت أو إذا دخلت
فالدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة وهي قوله أنت حر عن الانعقاد بعدم وجود
صورة من حيث التكلم لعدم الشرط والمحل فإذا وجد الدخول ينعقد علة وتصير تحريرا فيثبت به
العتق في ذلك أي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات والله
جميعا الآتي بيان وجوب العبادات متعلق بأسبابها على ما مر بيانه في باب بيان أسباب الشرائع
ثم يتوقف ذلك أي صيرورة السبب سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب
سببا نحو قوله تعالى وأقم الصلوة لدلوك الشمس فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت
ما تقدم مقام العلم من شيوع الخطاب في دار الإسلام وإنما شرط العلم لأن التكليف لا يصح إلا [illegible]
وهي لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف ولأن الأداء المتوقف على العلم وجوب الأداء
هو الثابت بالخطاب لا كونه سببا والأصل الوجوب بدليل وجوب الصلوة على النائم [illegible]
عليه ووجوب الصوم على المجنون الذي لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم حصول العلم
لهؤلاء لأنا نقول العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرا لأن شيوع الخطاب يتنوع إلى المرء بمنزلة البلوغ
إلى كل أحد فإن من أسلم يعني من أهل الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم
حتى لو علم بها بعد مدة لم يجب عليه قضاء ما مضى لأن الشرط لما فات في حقه منع السبب عن الانعقاد
فلم يثبت الوجوب ولو أسلم الكافر في دار الإسلام ولم يعلم بالشرائع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها
وجب عليه قضاؤه وما معنى لا لأن العلم ليس بشرط ولكن لأن شيوع الخطاب في دار الإسلام يقوم
الوصول إليه أدنى طلب يقوم مقام وجوده فيصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما
فصارت الأسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج والعلل مثل الكيل
والجنس للربوا بمنزلة المعدوم أي الشيء المعدوم في حقه لعدم الشرط وهو العلم وكذا أي وكمثل عدم
الأسباب والعلل في حق الذي أسلم في دار الحرب لعدم الشرط ينعدم ركن العبادات وكذلك أي ومثل
انعدام ركن العبادات انعدام ركن النكاح لعدم الشرط وقد ذكرنا في بيان التمسكات الفاسدة
أن أثر الشرط أي أثر التعليق بالشرط كذا وكذا ذكر هنا في كل الشروط أي ومثل الاختلاف المذكور
هناك الاختلاف في كل الشروط أو ومثل الحكم المذكور في هذه الصور المذكورة الحكم في سائر الشروط
وإنما يعرف الشرط بصيغته بأن دخل في الكلام حرف من حروف الشرط ودلالة بأن الفعل الذي دخل عليه
أو دلالته كما في قوله المرأة التي أتزوجها فهي طالق قوله ويسقط الانتقال صيغة الشرط عن
معنى الشرط ذكر بعض العلماء منهم القاضي أبو زيد أن صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط
ويسمون ذلك الشرط شرط تغليب على معنى أن ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن معنى الشرط
وإن كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الأحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا فإنه مذكور على
سبيل التغليب والعادة أي العادة الغالبة أن الإنسان إنما يكاتب العبد إذا علم فيه خيرا لا
أنه شرط حقيقي بدليل جواز كتابة العبد الذي لا يعلم فيه خير بإجماع أهل الفتوى ولو كان شرطا حقيقة
لم يجز وكما في قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم أن يفتنكم أي يقتلكم الذين

كفروا

كفروا فإنه شرط تغليب مذكور على وفاق العادة فإن عامة أسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن
يخلو عن خوف العدو لا أنه شرط حقيقي بدليل جواز القصر حالة الأمن بالإجماع إلا ما نقل عن
سعد بن أبي وقاص أنه كان يشترط الخوف لجواز القصر وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
اللاتي دخلتم بهن فإن ذكر الحجر الذي هو بمعنى الشرط إذ التقييد شرط على ما مر بيانه على سبيل
العادة إذ الربيبة تربى في حجر الراب في العادة الغالبة لا أنه قصد به الشرط حقيقة بدليل حرمة
الربيبة التي لم تكن في حجره عليه بالإجماع إذا كان دخل بأمها قالوا والفائدة في تخصيص الله حال
[illegible] الحادثة في العادات بالذكر كونها أولى بالبيان لأن الحاجة إليها أمس [illegible] الشيخ
ذكر [illegible] صيغة الشرط لا تخلو عن معنى الشرط قط خصوصا في كلام الله تعالى لأن القول به يؤدي
إلى إلغائه وإذا ذكر في جنس ما لا معنى له من الأصوات وكلام الله منزه عن ذلك فكرر فيه لتعميم الانقياد
إلى الجواب عن [illegible] تعالى الجواب عن قوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا أن أدنى درجات
الأمر أي في درجات التي توجد فيها معنى الحقيقة وهو الطلب كذا وعبارة شمس الأئمة
حيث قال الأمر للإيجاب تارة وللندب أخرى والإباحة بعدم الاستثناء لا يوجد إلا [illegible] الأمر بهذا
الشرط وهو وجود الخيرية وبعدم الاستحباب تنتفي هذا الشرط وكذا فهذا الشرط على حقيقته
فأما الإباحة أي إباحة الكتابة فمستغنية عن هذا الشرط التي غير متعلقة بالشرط ويجوز إبقاؤها
ولو لم يوجد فيه خير لأنه تصرف في ملكه ألا ترى أنه يجوز إعتاقه ففي الكتابة أولى والمراد بالخير
المال عند البعض كما في قوله تعالى إن ترك خيرا الوصية ومعناه أن يكون كسوبا يقدر على أداء البدل
وعند المراد منه الديانة وحسن خدمة المولى فإذا رأى المولى ذلك منه يستحب له أن يكاتبه تحرزا
عن فعله والمراد بالأمر استحباب الإعتبار داود بن علي وعطاء أن [illegible] أنهم حملوا على الوجوب
أي إذا علم المولى فيه خيرا وطلب العبد الكتابة ونقل عن عمر رضي الله عنه أنه عزم على [illegible]
ولعب من أجابته الآخر [illegible] قوله تعالى وآتوهم أي حطوا عنهم من بدل الكتابة شيئا ما [illegible]
ربما فادونه سنة واستحباب فكذا الأداء الأول الأصل في الكلام الانتظام والاتساق وإن كان
القرآن في النظم الموجب لتقارنه في الحكم وهو التوضيح إنما يستقيم إذا حمل الإيتاء على الحط
من بدل الكتابة كما قلنا وإن حمل على الإعطاء أنهم من أموال الزكوة وإعطاء نصيبهم الذي جعل الله لهم
من بيت المال كقوله وفي الرقاب وإليه ذهب أكثر المفسرين فالأمر للوجوب والخطاب
عام للمسلمين فلا يصح التوضيح ومثاله قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا فإنه غير مذكور على
وفاق العادة عندنا بل لبيان الندب فإن نكاح الأمة مع طول الحرة كره وإن كان جائزا لكنه غير مندوب
إليه وإنما يندب إليه بشرط عدم طول الحرة وعليه يحمل أيضا قوله تعالى فإن لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان وقيل استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق بعدم شهادة
رجلين كما قلنا في الكتابة قوله وكذلك أي ومثل قوله تعالى فكاتبوهم الآية قوله فليس عليكم جناح

من الصلوة

لن تقصروا ان خفتم غير مذكور على وفاق العادة بل هو شرط اريد به حقيقته ما وضع له لان المراد
بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما وقصر الاحوال ان يقصر عن
بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا بايماء والاجتزاء في القراة وتخفيف الركوع والسجود وترك
الاعتدال في الاركان ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى الى قوله تع فان خفتم اي فان كان بكم
خوف من عدو او غيره فرجالا جمع راجل كقيام وقيام اي على اقدامكم او ركبانا بايماء فاذا امنتم
فاذا زال الخوف عنكم فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامن تعليق الخوف في هذه الاية بقصر
الاحوال لا بقصر الذات فيكون هو المراد بهذه الاية ايضا لان القران يفسر بعضه بعضا وقال تع
فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطلبوا قيامها وركوعها وسجودها على
حسب ما يليق بحال الحضر هكذا نقل عن السدي وغيره فعلم بهذا السياق والكلام تمام ان
ما يباح بالخوف من قصر الاحوال وقصر الاحوال ايماءات وسقوط كرامته تتعلق بقيام الخوف
عيانا فكان هذا الشرط على حقيقته ايضا فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف
والضرب في الارض والقصر متعلق بهما ثم المعلق بالضرب قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو
ساقط في الاقامة ايضا فوقعنا لان المعلق بالخوف قصر الذات ايضا قلنا الشرط الاول ليس
لتعلق القصر به بل الشرط الثاني هو الذي تعلق القصر به كما في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار
فانت طالق ان كلمت زيدا كان الطلاق متعلقا بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط
الانعقاد فكذا فيما نحن فيه لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل بالخوف هذا هو موجب اللغة
والقصر المتعلق بالخوف قصر الاحوال لا قصر الذات غير انه يقتضي تعلق القصر بالخوف بعد
وجود الضرب لكن ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذي يتعلق بالخوف لا يشترط فيه تقدم
السفر بالاجماع وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد من النص
ولا يقال نحن نعلق قصر الذات بالضرب ونترك مقتضى قوله ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع
ايضا لانا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو شرط انعقاد تعلق الحكم بالشرط الثاني
فكان ما ذهبنا اليه اولى ولكن للخصم ان يقول يلزم مما ذهبتم اليه خلو صيغة الشرط
عن معناه ايضا في قوله تع واذا ضربتم كما يلزم ذلك مما ذهبنا اليه في قوله ان خفتم فلا يتجه
هذا التاويل نفعا لان خلو الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين والا ستحكم
التمسك بالدليل ذكر لا الشرائع وقع فيه فان احدا لم يقل بجواز خلوه عن معناه بلا دليل
فاما قوله تع وربائبكم اللاتي في حجوركم فلم يذكر الحجور فيه على سبيل الشرط اي ليس
بشرط صيغة اذ ليس فيه حرف من الفاظ الشرط ولا دلالة لان قوله تع وربائبكم
معرف والوصف في المعرف لا يفيد معنى الشرط كما في قوله هذه المراة التي اتزوجها طالق
والدليل على انه غير مذكور على سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في عكسه اعني قوله تع فان لم تكونوا

دخلتم

دخلتم بهن فلا جناح عليكم فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عند ذكر الاباحة
بان قيل فان لم تكونوا دخلتم بهن او لم يكن الربائب في حجوركم فلا جناح عليكم لان المتعلق بالشرطين
ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول بالنفي دون الحجور فائدة
فكان الحجر مذكورا لا على سبيل الشرط قال الشيخ في بعض تصانيفه وانما ذكر الحجر لمراعاة حق الصغير
لان من عادة الناس ان الانسان يضيع الشيء الذي يحرم عليه والمنقبة له فالله تع اشار الى رعاية
من في حجره مع كونه حراما عليه وذكر غيره ان الانسان يبغض الربيب والربيبة طبعا ويتنفر عنهما
عادة فكان في ذكر الحجر تحريضا له على التربية وترغيبا الى مخالفة ما يدعو اليه الطبع اذ في ذلك تضييع
الصغير والصغيرة وهو شرط اسما وحكما اي عدم الدخول بالمراة شرط حقيقي لحل الاباحة
اسما صيغة لوجود حرف الشرط فيه وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة على تحققه ولم يذكر المعنى
انه داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الا توقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها الاثر
وهو عين الحكم قوله وكذلك دلالة الشرط اي كما لا ينفك صيغة الشرط عن معناه لا ينفك
دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط وذلك اي ثبوت الشرط دلالة وعدم انفكاكه عن
المدلول مثل قول الرجل المراة التي اتزوجها طالق او مثل قوله لنسائه المراة التي تدخل
منكن الدار فهي طالق هذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط دلالة والتزوج ودخول الدار بمنزلة
الشرط حتى توقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول لان التزوج والدخول دخلا على
امراة غير معينة هي نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على الشرط كما مر في
باب الفاظ العموم وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق او قال ان دخلت واحدة منكن الدار فهي
طالق ولو وقع الوصف في المعين بان اشار الى امراة وقال هذه المراة اتزوجها او هذه المراة
التي تدخل الدار فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المراة
طالق فتطلق في الاجنبية وتتنجز في المنكوحة ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصريح
الشرط بقوله ونفس الشرط يجمع الوصفين يعني لو اتى بصريح الشرط يتعلق الحكم به في المعين
وغير المعين مثل ان يقول ان تزوجت امراة فهي كذا او يقول ان تزوجت هذه المراة فهي
كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين جميعا قوله والقسم الثالث الشرط الذي هو في حكم العلل
وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها
علم ذلك ان الشرط ان يصلح ان يكون علة يضاف اليه الحكم اي يصلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا
عن العلة والذي يكون له تاثير في الحقيقة ومتى عارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها
لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك اي عدم صلاحية الشرط للخلافة
عند صلاحية العلة للاضافة اليها لما قلنا ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عنده
دون الوجوب اي الاثبات اذ لا تاثير له فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل والعلة

في اثبات الاحكام واضافتها اليها لانها مؤثرة في الاثبات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة
العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وكان ينبغي ان لا يخلفها الشرط
اصلا اذ لا تاثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في العلل العقلية لكن العلل الشرعية لما
لم تكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشرط
في حق اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين كما بينا وهذا اصل كبير اي
اعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير لعلمائنا
فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق ان المراة قبل الدخول بها ان
الزوج طلقها بدخول الدار وشهد في العبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد اخرون
بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية
ان الضمان اي ضمان العبد وضمان ما اداه الزوج الى المراة وهو نصف المهر على شهود اليمين
اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت
حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلا يجوز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود
الشرط شيئا وسمى شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق ما شرط علة قبل وجود الشرط
اما باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علة فكان هذا تسمية للشيء بما يؤول اليه او باعتبار ان
الزوج لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم ثبت المعلق واتصل بالمحل بوجود الشرط في
زعمهم وصار علة حقيقة فصح تسميتهم شهود العلة وانما وجب الضمان عليهما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي
الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول
ابرا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء
منافع البضع وههنا شهود الشروط لم يبرئوا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا
في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي هذه شهادة على
شرط محض فلم يضف الضمان اليهم وكذلك اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة
لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة ايضا
كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهد جماعة بان الزوج قال
لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون بانها اختارت
نفسها في ذلك المجلس وفي العتاق بان شهد فريق بان المولى قال لعبده في المجلس
الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد في ذلك
المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق
او العتاق كان الضمان اي ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود الاختيار

خاصة

خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات مالية العبد حصل به لا بالتخيير والتخيير
سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود
السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط قوله فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة
اي العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها صلح الشرط علة للحكم لما بينا من شبهه بالعلة وتعلق الشرط
والعلة بالاخر فكان هذا القسم في حكم الاضافة للحكم علة الا انه
لم يوضع له شرعا ولا معنى لانه ليس بمؤثر في الحكم لكن الشيخ اورده في اقسام الشرط لكونه شرطا
اسما ومعنى وذلك اي الشرط الذي سلم عن معارضة العلة وصلح علة مثل قول علمائنا الثلاثة
ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف الاول
وفي قوله الاخر وهو قول محمد رحمهما الله لا يضمنان له شيئا وهذا بناء على ان قضاء القاضي
بشهادة الزور ينفذ ظاهرا لا باطنا في قول ابي يوسف الاخر وهو قول محمد والشافعي رحمهم الله لان حجة
القضاء هي الحجة والحجة باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق فلهذا
اعتبرت حجة في وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة وعند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول
ابي يوسف الاول ينفذ ظاهرا وباطنا لان القاضي بنى القضاء على دليل شرعي وامر بالعمل به فيجب
صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وقد امكن ذلك باثبات التصرف المشهود
به سابقا على القضاء فيجعل ثابتا بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان فاذا
ثبت ذلك كان القضاء بالحرية عندهما نافذا في الظاهر دون الباطن وكان العتق واقعا بحل القيد
لا بالشهادة فلا يجب الضمان وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في الظاهر والباطن والقضاء
كان بشهادتهما فقد وجب العتق اي ثبت بشهادتهما قبل حل القيد وقد تبين انهما شهدا بالباطل
فيضمنان قيمة العبد فان قيل قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة رحمه الله اذا لم تتيقن بطلانه
وبعد التيقن لا ينفذ كما لو ظهر ان الشهود عبيد او كفار وههنا تيقنا بطلان الحجة حين كان
وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيعتق العبد بالحل فلا يجب الضمان قلنا
ليس كذلك بل ينفذ القضاء عنده باعتبار انه لا يطلع القاضي على ما لا طريق له الى معرفته
وهو حقيقة صدق الشهود واسقط عنه الوقوف على ما يتوقف علمه عليه كعدم رقهم
لان التكليف بحسب الطاقة وقد تعذر عليه الوقوف ههنا على حقيقة وزن القيد او
الوقوف عليه الا بعد الحل واذا حل عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد وبعد قضائه
بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كذا في المبسوط قوله وهذا لان هذا بمثل
بقوله بشهادتهما جواب عما يقال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان هذين اثبتا
شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لا علة العتق فلا ضمان على شهود الشرط فقال انهما
ضمنا من قبل ان علة العتق لا تصلح لضمان العتق لزوال صفة التعدي عنها لان المالك مضطر

ما لم يوجد ذلك لا يصلح سببا للضمان كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة
لخلوه عن معارضة ما يصلح علة كما في حفر البير وفي مسئلة رجوع الزانين اي رجوع شهود
الشرط وشهود اليمين لجانب كلم العتق اي اثباتها وهي قوله انت حر يصلح علة لضمان العدوان لانها
ثبتت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يجعل الشرط علة التي حكم العلة لمعارضته ما يصلح علة
بنفسه واذا رجع شهود الشرط وحدهم وثبتت شهود اليمين على شهادتهم يجب ان يضمنوا لما
قلنا ان العلة وهي يمين الزوج او المولى لا يصلح علة للضمان لخلوها عن وصف التعدي لان شهود
اليمين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي فيه برجوع شهوده عن شهادتهم
فلذلك يجب الضمان عليهم وانما قال يجب لانه لم يثبت عنده فيه رواية وذكر شمس
الائمة رحمه الله ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط
خاصة وهكذا ذكر ابو اليسر في اصول الفقه ايضا فقال ولو رجع شهود الشرط وحدهم
يضمنون هكذا اشير في الجامع الكبير وذكر في الطريقة البرغرية ولو رجع شهود الشرط
وحدهم عند زفر يضمنون وعند اصحابنا الثلاثة لا يضمنون نص عليه في كتاب الاكراه
قلت وجهه ان العلة ولو خلت عن صفة التعدي لم يصلح لايجاب الضمان فهي صالحة لقطع الحكم عن الشرط
لانها فعل فاعل مختار كما في باب الغصب والاصطياد فانه لو حفر ولم يرسل الكلب في اشلاه
الكلب على صيد مملوك حتى قتله او على رجل حتى مزق ثيابه بحيث لا يضمن الحافر واشباهه لان العلة
طبع لا اختيار فيه لا هو ولا يصلح لايجاب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط والا يلزم على من
اختار هذا الوجه اضافة الحكم الى الشرط على قول ابي حنيفة رحمه الله في المسئلة الخلافية
فان العلة فيها وهي يمين المولى اجبارية فلم تقطع ذلك الاضافة الحكم عن شاهدي الشرط الا ان يقول
ما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما شاهدان على العتق في المعنى لانهما شهدا ان المولى
العتق بشرط موجود والمعلق بشرط موجود يكون تنجيزا حتى يملكه الوكيل بالتنجيز فكانهما
شهدا بتنجيز العتق فضمنا لاثباتهما على المعتوق العتق وان شهدا بالشرط صورة قال
ابو اليسر انهما اثبتا وزن النقد ووزنه ليس شرط العتق لان شرط الشيء ما يوجد الا وجوده
ويكون على خطر الوجود ووزن النقد موجود فلا يصلح ان يكون شرطا بل هو في معنى العلة
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط اذا لم يعارضه ما يصلح علة بانفراده صلح علة
واضيف الحكم اليه حفر البير فانه شرط التلف في الحقيقة لان العلة هو السقوط في البير
والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع محفره او نام على
شفير فسقط ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن حصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب
وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة مانعة عن الثقل الذي هو العلة في عمل الحفر
مسكة وهي ما يتمسك به فكون حفر البير ازالة للمانع وايجادا لشرط السقوط كدخول الدار في

حائط

طالو لم يدخل الدار وكذا كري وحفر البير وشق الزق الذي فيه مائع شرط السيلان لان الزق
كان مانعا فشقه ازالة للمانع فكان شرطا ايضا وكذلك قطع القنديل المعلق
ثقل علة للسقوط وقطع الحبل ازالة للمانع ايضا فكان شرطا ايضا وكان ينبغي ان يضاف الحكم
الى العلة لا الى الشرط في هذه الصور لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم لان الثقل
طبع ثابت بخلق الله لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه وليس هو باختياري
ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص ليستقيم به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح بلا
شبهة فتعين كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب فتعذر فتعين اضافته الى الشرط
لانه اقرب الى العلة من الشرط لان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة
الثقل لان الواجب ضمان جناية وضمان الجناية لا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه
ايضا حتى لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البير فوقع فيها ويمكن نسب التلف اليه دون
الحافر فصار كانه اتلف نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امر طبعي فلا يتأتى ان
يجعل الله فيه لا يصلح اضافة الضمان اليها لما ذكرنا فقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر
البير في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان
اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهه
العلة من حيث انها غير موجبة بذاتها الى غيرها قررنا وقوله اقيم مقام العلة في ضمان
النفس يعني بها اذا تلف حيوان انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء تلف في شق الزق
وقطع الحبل وذكر في بعض الشروح لان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي
كما اذا حفر بيرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب الى
الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فصلح
علة في هذه الصورة بواسطة الثقل قلت وهذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في تلك
الصورة ليس باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم
صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشي في هذه الصورة كما لو كان مأذونا
بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا
كما اذا حفر بيرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البير وهلك
فهنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى الحفر وجب
~~الضمان على الحافر بكر قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي ولو كان~~
التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف
بالتعدي بعد ما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بيرا
في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر

الشيء دون

في الطريق فاطلاق هذه الرواية تدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن
فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عنه بل كان زيادة تقرير وبيانا للصلاحية الزمن
للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء
لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل فهلك به بان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب
الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون ذكر قوله والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف
فان عند اباحة المشي الضمان متقرر على الحافر بالاتفاق **قوله** ولهذا اي ولان الحفر شرط
في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على حافر البئر كان لم يحرم عن الميراث عندنا
الشافعي يحرم لان الحفر لما حصل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل كذلك في حكم الكفارة وحرمان
الميراث ونحن نقول هما جزاء مباشرة قتل محظور ولم توجد المباشرة انما يحصل باتصال
الفعل بالمقتول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل به اثر ما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل مباشرا
وكيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون الحافر ميتا عند وقوع الواقع في البئر واذا لم يكن مباشرا
لا يترتب عليه جزاء المباشرة من الكفارة وحرمان الميراث واما وضع الحجر في الطريق
واشراع الجناح اي اخراجه الى الشارع والحائط المائل الطريق المسلمين بعد الاشهاد
اي بعد التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد عليه فمن قسم الاسباب التي جعلت علة
في الحكم وان كانت مثل الحفر في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها كفارة
ولا يحرم بها عن الميراث على ما مر بيانه في العقوبات القاصرة لان هذا القسم اي قسم الشرط
الذي له حكم العلل لا يتم الا بازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا
اخذت حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطا له حكم العلل والاشهاد
في الحائط ليس بلازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد
للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه بالبينة
بمنزلة التشفيع فان المعتبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد وعلى ذلك احتياطا
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط يقام مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر
الاضافة الى العلة قلنا في الغاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره الضمير راجع الى الغير الاول اي صاحب
الحنطة ويحتمل ان يكون راجعا الى الغاصب كما هو في الاول ان الزرع للغاصب عندنا وعليه
ضمان الحنطة ولا سبيل للمالك على الزرع وقال الشافعي الزرع لمالك الحنطة لانه لو
حصل بغير صنع احد بان هبت الريح بالحنطة والقتها في ارض انسان فنبتت كان الخارج
لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية وثمرة الشجرة فكذا اذا حصل بصنع صانع لان
المتولد من ذلك الاصل لا من الصنع فان الصنع حركات لا يتولد منها اجسام وصار كما لو اعلف
الانسان دجاجة غيره حتى باضت او نحو ذلك ...
... ولا يخلو من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بقوة الارض والهواء والماء او بفعل الزارع ولا وجه
لاضافته الى الحنطة لانه لا يكون علة لبقائها كذلك حنطة فكيف يكون علة للهلاك وصيرورتها شيئا آخر
وقوة الارض والهواء والماء وان صلحت علة لحدوث الزرع لكونها مؤثرة فيه لكنها مسخرة
بتقدير البديع وتقديره بدون اختيار لها في ذلك فلا يضاف الاتلاف والحدوث الى الجمادات في
الاحكام شرعا كما لا يضاف التلف الى الثقل في مسألة الحفر فتعين فعل الزارع وهو في معنى
الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر متوقف على الجمع بينها وبين البذر والزارع بفعله
جمع بين هذه الاشياء وقد بينا ان الحكم يضاف الى الشرط عند تعذر اضافته الى العلة
ويضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه خلفا عن العلة لكونه فعلا اختياريا لاهل
التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه واذا ثبت انه يضاف الى فعل الزارع كان هو مكتسب
الزرع والكسب للمكتسب وعليه ضمان ما استهلك بفعله كقوله اذا بذر حنطة غيره في ارض
غيره يوهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المغصوب منه يكون الزرع له ولكن اطلاق عبارة المبسوط
والاسرار واصول شمس الائمة حيث قال فيها وان غصب حنطة فزرعها من غير تقييد يدل على ان الحكم
في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارضه وارض المالك اي ان للمالك ان يضمنه الحنطة
المغصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه صار مستهلكا لها بالزراعة واذا كان كذلك
تملكها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير وقوله مع وجود فعل
عن اختيار احتراز عن سقوط الحبة في الارض من غير صنع احد بان هبت به الريح حيث يكون
الزرع لصاحب الحنطة دون الغاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط لكنه لا
يصلح للخلافة عن العلة فلا يضاف الحكم اليه ولكن يجعل محل حصول الزرع الذي هو في معنى الشرط
وهو الحنطة اذا لم يكن شرط خلفا عن العلة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج
فصار الحاصل ان تغير المغصوب في يد الغاصب بفعله يوجب الضمان والملك وههنا
لم يوجد لكن وجد شرط التغير بفعله وهو الالقاء في الارض فاقيم مقامه **قوله** واما الشرط
الذي له حكم الاسباب وهو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فان يعترض اليه فعل الشرط
الذي يعترض عليه فعل مختار واحترز به عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع وسقوط القنديل
في مسألتي شق الزق وقطع الحبل غير منسوب اليه اي الى الشرط فانه لو كان منسوبا
الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم العلل كما في مسألة فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله فان
فعل الطير وان حصل عن اختيار لكن في حكم الشرط سابقا عليه اي على الفعل المختار
واحترز به عن تعليق الطلاق او العتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب
الى الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل ان يحل رجل قيد عبد اي مثل حل قيد العبد من رجل
حل قيده بعد حتى ابق فان المحال الضمن لا يضمن قيمة العبد لما لكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي
ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار الا انه يحتج في باب القفص لانها نظير هذه المسألة

ولكن وجود الشرط شرط عن صورة العلة فلذلك كان شرطا عقليا في معنى السبب والعلة ولذلك ايما الشرط

وفيها خلاف من اصحابنا كما سنقف عليه وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحكم على ما
عند محمد كما في فتح باب القفص فان السبب الحقيقي ما يتقدم على العلة لان ما
هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتأخر [illegible]
الحقيقي المحض متأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان متقدما على انعقادها علة كما في
تعليق الطلاق فان قوله انت طالق انما ينعقد علة عند وجود الشرط
ووجوده يتأخر عن وجود الشرط واما الشرط [illegible] فلا يكون متأخرا عن وجود صورة
العلة قد يكون متقدما عليها كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول
صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يكن محض
شرط بل كان شرطا شبيها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى افضاء
الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده [illegible]
انعقادها علة كان وجوده سابقا طريقا الى حصول الحكم بواسطة العلة [illegible] فيه معنى
السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها
متوقف عليه فيكون محض شرط وقد رايت في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا
عارضه علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان متأخرا
او مقارنا كان شرطا محضا ثم هو اي حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه
السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كان العلة
مضافة الى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة
بالشرط وهو حل القيد بل هي حادثة باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط وكان هو
بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من الفعل دون ما سبق والمراد
ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الغير بالاباق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل
فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا
له باستعماله كما اذا استخدمه مستخدم ويصير العبد اذا عمل عمله ونفذ استعماله بمنزلة
الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف
اليه عند اعتراض فعل مختار عليه قوله وهذا اي حل القيد وهذا الرجل كان
الدابة من ارسلها في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت
ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان بالجولان او الوقوف قد
انقطع حكم ارساله ثم انها انشأت سيرا باختيارها فكانت كالمنفلتة الا ان لا يكون لها
طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان
تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سائقا لها كذا في المبسوط وفي قوله
فجالت عما اذا ارسل دابة في الطريق فاصابت في فورها شيئا ضمن المرسل كما اذا ساق

سائق

سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اي لكن المرسل وكان قابلا للنقل كيف يكون حل
القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال
ليس بازالة المانع وقد اعترض فعل من مختار وهو غير منسوب الى المتسبب حيث ذهب على سنن ارساله
وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل سببا باعتبار تقدم الشرط على
العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض
من الفعل سواء قوله ولذا انفلتت الدابة فاتلفت زرعا بالنهار [illegible] بالخلاف لان فعل
العجماء جبار وكذا [illegible] عندنا لان مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل ولا شرط لانه لم يفتح
اصطبلا ولا علة لانه لم يباشر الاتلاف بنفسه فلا يضمن شيئا وقال الشافعي رحمه الله يضمن في الاتلاف
بالليل لحديث البراء بن عازب رضي الله عنه ان ناقته دخلت زرع انسان فافسدته فقضى
عليه رسول الله عليه السلام بضمان وقال حفظ الزرع على اربابها نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا ولنا
[illegible] العجماء جبار [illegible] الاجماع [illegible] كان [illegible]
[illegible] الحديث [illegible] الزرع [illegible]
حفظ على اصحاب الدواب ليلا لو تركوا اثموا ولكن لا نسلم انهم يضمنون لان فساد الزرع لم يكن بترك
الحفظ بل بذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم تتولد ذلك من الارسال فكان كما لو انفلتت نهارا
على ما ذكرنا اليه اشير في الاسرار قوله ومن فتح باب قفص فطار الطير يعني على فور الفتح اذ الخلاف
فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بالاتفاق كما سنبينه وفي ذكر الكتاب اشارة اليه وكذا في
المسألة الثانية لان هذا اي فتح باب القفص والاصطبل شرط لانه ازالة المانع عن الخروج والطيران
جرى مجرى السبب لما قلنا لان الشرط اذا تقدم كان في حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط
فعل مختار غير منسوب اليه هذا الشرط لان الخروج الذي يلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل باختيار
الطير [illegible] والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا خالصا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم
يجعل التلف مضافا الى الفتح بل مضافا الى الخروج كما في الاباق في مسألة حل القيد بخلاف السقوط
حيث يضاف التلف الى الشرط ولم يقتصر على العلة لانه ما اعترض على الشرط هنا اي السقوط
هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن [illegible] ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافة
اليه حتى اذا اسقط نفسه في البئر هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء
في البئر علة صالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة
الحكم عن الشرط واقتصر على العلة وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى
حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل

حتى

كلبا على صيد فقتله يحل كأنه فعل بنفسه لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كان
قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا ترى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ولم يكن كالارسال
الارسال كذا في الاسرار قوله ومن مشى على قنطرة وهي ما بني على الماء للعبور والجسر ما يبنى له
او غير مبني وضعت بغير حق بان وضعت في غير ملكه وفيما لا تصرف له وضعها فيه واحترز
عن الموضوعة في الملك لانها لا تصلح سببا للضمان بحال لان واضعها ليس بمتعد فيما احدثه في ملكه
والمسبب اذا لم يكن متعديا لا يكون ضامنا وقوله عالما به متعلق بالمسلمين اي عالما
بوضع القنطرة ووضعها بغير حق وعالما بالرش في هذا الموضع فانه ذكر في المبسوط في
هذه المسئلة فان مشى على حجر انسان متعمدا لذلك فانخسف به فلا ضمان عليه فان الماشي
تعمد المشي عليه بنفسه ووقوعه مضافا الى فعله لا الى سبب من اتخذ الجسر ولو لم يكن
عالما بالقنطرة وموضع الجسر لكونه متعديا في التسبب وعن ابي يوسف رحمه الله لو وضع الجسر
لا يكون ضامنا لما عطب ولو احدثه في غير ملكه اذا كان بحيث لا يتضرر غيره لانه محتسب
صنع فان الناس ينتفعون به احياء فلا يكون متعديا ولكنا نقول انما كان محتسبا اذا فعله
باذن الامام بمنزلة حفر البير فانه محتسب ايضا في الموضع الذي يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله
بغير اذن الامام كان ضامنا لما تعطب بها وقوله لان الالقاء متصل بقتله هدر دمه وقال محمد
والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران والخروج في فور الفتح يضمن الفاتح لان فعل الدابة والطير هدر
شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط لان الدابة او الطير لا تصبر عن الخروج
والطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور
واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدم عند شق الزق فيكون
الفتح سبب ضمان كالشق ولهما ان الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطيران
والخروج لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا ولو ذهبت مختارا
لانه اختيار فاسد لان الصياح والصوت سائق فاشبه المقود جبرا وكالوا القى حية على انسان
فلسعته يجب الضمان ولو كانت بنفسها فلسعته مختارة لان اللسع لها عادة مما كن
فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها واذا لم تخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لان الدابة
اذا لم تخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فا
جل قبيل العقد والجواب ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر وما ذكروه من ان الاصل اضافة
الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يعدل عن هذا الاصل الا عند ضرورة وليس هذا
كالشق لان الشق يحمل على الذهاب كرها كما بينا فيستقل الفعل الى المكره
كالقاء الحية لانه مباشر الاتلاف اذ الالقاء عليه صورة فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا

فتح

فتح جحر الحية حتى لو فتح جحر الحية فخرجت ولسعت انسانا لا ضمان عليه ايضا كالكلب يميل عن سنن الارسال يعني اذا
ارسل كلبه على صيد فمال عن سننه ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله غير معتبر في حق اضافة الحكم اليه
ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل ونظيره من حفر بيرا في الطريق فجاء حر
والقى فيه غيره لم يضمن الحافر شيئا لان فعل الحر وان لم يكن معتبرا في ايجاب الضمان عليه فهو معتبر
في نسخ حكم فعل الحافر فكذا هذا اي فكذلك ههنا اي تحويل الكلب وجولان الدابة بعد الارسال وطيران الطير
وخروج الدابة بعد الفتح قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وبيان هذه المسائل ما ذكرنا فاما ما ذكر
الخصم فقريب من الاستحسان فقد الحق العادة ولكنا نترك اعتبار الطبيعة التي لا اختيار فيها
صيانة لاموال الناس فاهدرنا اعتبارها ولا نعتبرها حكما فانه حصار الحكم له وكذلك حاله في المسلم المتقدم
لان من طبع الدابة انها لا تصبر عن اكل الزرع الا بالحفظ فلما كان الحفظ عليه لما اجعل ترك الحفظ
بمنزلة التسليط والارسال قلت فعلى هذا هذه المسائل المسائل التي ترجح القياس
فيها على الاستحسان قوله ولذلك قلنا منفصل بقوله في اول بيان القسم الثاني ومتى
عارضه علة لم يصلح علة اي لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة قلنا
كذا او هو متصل بقوله لان الالقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم اليه اي ولكون الالقاء
صالحا للعلية قلنا كذا القول قول الحافر استحسانا وكان القياس ان يكون القول قول الولي
وهو قول ابي يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر ظاهرا بدعوى الالقاء يريد
اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه في البير
على العادة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول
قول الحافر لما ذكر في الكتاب ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة
الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعمد منه ولان
هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاه فلا يقع فيها
الا بالالقاء قصدا فتعارضا بل الظاهر لنزوقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا يجب
بالشك وهذا حكما ضروريا وهو خلفية الشرط عن العلة وفيه انكار سبب الضمان فكان
القول قوله قوله لانه اي الجارح صاحب علة فان الجرح علة موضوعة للضمان عند وجود العلة
العطب قوله في العارض المسقط فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل قوله ولهذا
اي ولما قلنا ان العلة اذا كانت صالحة لاضافة الحكم اليها لوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط
والسبب قلنا فيمن اشلى كلبا اي اغراه وارسله معتد وضعت المسئلة في الجامع الصغير
في الارسال فقيل اذا ارسل كلبا ارسالا ولم يكن سائقا فاصاب في فوره بعض صيدا
لم يكن ضمنه يعني سواء كان الكلب معلما او غير معلم الا انه اذا كان معلما حل اكله
والفلا ولكن ثم رجل اشلى كلبه على رجل حتى عقره او مزق ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه

الى اشلاه بما بين بعلى انه بمجرد الاشلاء والارسال لا يصير سائقا لينسب الفعل اليه بحكم السوق
فبقي الكلب عاملا بطبعه واختياره وعمل البهيمة هدر حتى كان سائقا له بان كان يعدو خلفه
ويشليه صح ما اتلفه الكلب من النفس والثياب والصيد المملوك بخلاف ما اذا ارسل بازيا على
صيد مملوك وساقه فاتلفه البازي حيث لا يضمن لان البازي لا يحتمل السوق فهلا ترى
ويبقى الفعل منقطعا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كالحمار والدولب فيعتبر سوقه وعن ابي يوسف
انه اوجب الضمان في اموال الناس سواء كان صاحب الكلب سائقا له او لم يكن وجعل الارسال بمنزلة
السوق وعن الفقيه ابي الليث رحمه الله ان الكلب ان اصاب في فوره شيئا يضمن صاحب
الكلب وان لم يكن سائقا له لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل
دابة في الطريق فاصابت شيئا في وجهها يضمن كما لو كان سائقا لها فكذلك في الكلب
ووجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الثياب عامل بطبعه واختياره
لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حل القيد في العبد فلم يكن شرطا في حقيقة
السوق فاما الدابة فليس من طبعها المشي في الطريق بل من طبعها الجولان
وترك سنن الطريق للرعي فكان محافظتها سنن الطريق بعد الارسال على خلاف
طبعها بناء على الارسال كافيه السوق فكان ارسالها بمنزلة السوق فاذا ذهبت
على سنن الارسال والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبعه وقوله كان
ما اذا اشلى اي ارسل كلبه المعلم على صيد جواب عما يقال لما لم يكن فعل الكلب مضافا
الى المرسل في حق الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل فقال فيحل صيد
بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل كان ميتة كما اذا لم يكن معلما فقال لان الاصطياد
وحل المكاسب وبابه مفتوح بقوله تعالى فاصطادوا وما علمتم من الجوارح الاية ولا يمكنهم الاصطياد
خصوصا بالكلب على وجه تقدرون على ذبحه بالوجه المسنون غالبا فاضيف فعل الى المرسل
والحاجز في الاثر على قدر الامكان تبقية لباب الكسب فاما في ضمان العدوان فلا ضرورة ... شرع
جبرا فيتقيد الفوات من جهة من وجب عليه ولم يوجد للحال فعل المختار وجب للصيد فيه والجعل
الفعل الى الدليل الظاهر ... التسبب الموجب للضمان
لا يجب الضمان بحال وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطياد جواب الاستحسان
والقياس فيه ان لا يحل ايضا قوله وانما يرد الان اعتراض العلة يوجب قطع نسبة الحكم
عنه بما قلنا كما ذكره في المبسوط اذا وضع جمرة في الطريق فاحرق شيئا فهو ضامن لانه متعد
في احداث النار في الطريق فان حركته الريح فذهبت به الى موضع اخر فاحرق شيئا فلا ضمان عليه لان

البح

الريح بالقول من ذلك الموضع الى موضع ~~فنسخ حكم فعله~~ اخر وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو
ضامن ايضا لانه كان عالما حين الالقاء ان الريح تذهب به من موضع الى موضع فلا ينسخ حكم فعله بذلك
بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها وان القى شيئا من الهوام في الطريق فهو ضامن لما يتلف به ما لم يتغير
عن حاله لانه متعد في هذا التسبب ... الشيء لا يقطع النسبة الا انه قطع طبعا او تحركت
اي الهامة الملقاة واستقلت من مكانها الى مكان اخر ثم لدغته اي لدغت انسانا فهلك لم يضمن
الملقي شيئا لانقطاع نسبته عنه بتخلل فعل المختار وهو الانتقال من مكان الى مكان وبعض
هذه المسائل اي المسائل المذكورة في هذا القسم مثل مسألة اشلاء الكلب والقاء النار
والهامة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها تخرج على ما سيجيء في باب تقسيم الاسباب
وهو التسبيب الحقيقي الذي اعترض عليه علة كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة بذلك الباب لمناسبة
من هذا القسم لانها قد خلت عن معنى الشرط اذ الاشلاء والالقاء في الطريق وارسال البهيمة
بازالة المانع بوجه ولكنها اوردت هاهنا على سبيل الاستطراد للمناسبة قوله واما الذي
اي القسم الذي او الشرط الذي هو شرط اسما لا حكما فكذا وهذا يسمى شرطا مجازا لتعلق حكمه
... وجود الحكم عند وجوده عند الاول وجود الحكم بما كان يفتقر اليه في الجملة كان شرطا صورة
لا معنى وفي الاقسام المتقدمة معنى الشرط موجود معنى لغة ... او ان الشرط الاول
ليس بشرط معنى وحقيقة ولذا كذا والمسألة ... ان دخلتما هذه الدار فانت طالق
بالشبهة ولو دخلت في غير الملك انحلت اليمين لا الى جزاء ولو دخلت الاولى في الملك ثم بانت من
زوجها ثم دخلت الاخرى في غير الملك لم تطلق فان بانت ايضا ولو دخلت الاولى في غير الملك
ثم بانت ثم تزوجها ثم دخلت الاخرى طلقت عندنا وقال زفر رحمه الله لا تطلق لان حط الشرطين
في الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذلك
في الاخر ومذهبه ... العلامة في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة رجلين
... في خصومة المودع لان الخصومة شرط ظهور السرقة فلا تجري فيها
النيابة عنده ... الجرح الشهادة البينة حجة للسرقة فلذلك سوى بين الشرطين
وجه قولنا ما ذكرنا في الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط ليصح وجود الجزاء
لا ليصح وجود الشرط ولهذا لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولم يوجد منهما
اي اليمين فيها اذا وجد الشرط الاول جزء ... الملك ليشترط الملك لان الجزاء لا يترك
قبل وجود الشرط الاول بدون الملك جاز بانها قد دخلت الدار وانقضت عدتها
... وجود الشرط الثاني ايضا والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة
الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك لكان الشرط لبقاء اليمين او لصحة غيره

الشروط وذلك باطل قوله واما الشرط الذي هو علامة وهو القسم الخامس من الاقسام
المذكورة فالاحصان قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ
والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان
والاسلام قال شمس الائمة في المبسوط ان شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا
شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة
معرّف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة الرجم على احصان يحصل
بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب
ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا ولا وجودا عند وجوده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا لان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا
فلم يصح علة الوجوب ولا للوجود اي لا يتعلق به الوجوب فلا يكون علة ولا الوجود فلا يكون
شرطا ولذلك اي ولعدم تعلق الوجوب والوجود به لم يجعل هذا القسم وهو العلامة
حكم العلل بحال يعني سواء كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها او لم يكن هذا هو طريقة
القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها الشيخان وبعض المتاخرين فاما اصحابنا
المتقدمون وعامة المتاخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان
شرطا لوجوب الرجم لا علامة وهو من باب شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه
المثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا
غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر العورة والنية سابقة على الصلوة بحيث
لا يتصور تاخرها عن صورة الصلوة ويتوقف انعقادها صلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح
سابق عليه بحيث لا يتصور تاخره عنه ويتوقف انعقاده عليه بعد وجود صورته ثم
انها شروط حقيقة بالاتفاق لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات فكذا
الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم يتعلق به اذ
الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان بحال كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو
بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عن صورة العلة متوقف
انعقادها علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا
وقد يكون متاخرا عنها كما في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل
الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق

المعلق

المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم متاخر عن صورة العلة وفي القسم
الاول لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لا
انفصال عن الصورة لا يتصور تاخر الشرط عنها ضرورة قوله ولذلك اي ولان الاحصان
علامة وليس بشرط لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا على كل حال سواء رجعوا مع شهود
الزنا او رجعوا وحدهم بخلاف ما تقدم في مسائل الشرط الخالص وهي ما اذا اجتمع شهود الشرط
واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون على ما اختاره الشيخ لان الشرط صالح
لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به فاما العلامة فليست بصالحة
لخلافتها عن العلة اصلا لما قلنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه
وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع
شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم وهو اصلا في
السبب اي العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كما يتوقف
على السبب لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والاحصان
ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه بدليل ان الشهادة على الاحصان تقبل من غير دعوى والشهادة
على النكاح في غير هذه الحالة لا تقبل بدونها ولو لم يكن الحد مضافا اليها لما قبلت كما في غير
هذه الحالة وانه لو اقر بالاحصان ثم رجع يصح كما لو اقر بالزنا ثم رجع يصح وان القاضي يسال شهود
الاحصان عن الاحصان ما هو وكيف هو كما يسال عن الزنا والدليل على ان المذكور اذا زكي يعتبر عند ابي
حنيفة رحمه الله وانه لم تثبت عليه القتل ولكنه اثبت شرط قبول الشهادة وهو العدالة ولو اقرب
من المزكين وشهود الاحصان لانهم اثبتوا خصالا حميدة في الجاني والمزكون اثبتوا خصالا حميدة
في الشاهد فيكون شهادة شهود الاحصان اقرب الى محل الحد من التزكية فكانوا اولى بالضمان من
المزكين والجواب ان الاحصان ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم
اليه بوجه ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان
شهود الشرط انما يضمنون بالرجوع عند عدم صلاح العلة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود
العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان
عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط على ان هذا الشرط لا يحتمل اضافة
الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ولا يحتمل اضافة العقوبة الى
الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا في كل وجه وانما صح الرجوع عن الاقرار بالاحصان
لانه لما صار شرطا للحد صار حق الله تعالى لان شرط الحق تبع من حقوق صاحب الحق ومن
اقر بحق من حقوق الله ثم رجع صح رجوعه لان الله لم يكذبه في الانكار ولم يصدقه في الاقرار بخلاف
حقوق العباد لان الخصم صدقه في الاقرار وكذبه في الانكار فيبطل الرجوع بمعارضة التكذيب

ولهذا قبلنا الشهادة فيه بدون الدعوى لان الشهادة في حقوق الله تعالى تقبل بدون الدعوى
واما سؤال القاضي عن الاحصان فلانه كلمة مجملة تطلق على النكاح وعلى الحرية وغيرهما فيستفسر ليتبين
له المشهود به اذ الشهادة لا تقبل الا على المعلوم وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علم العلة
كما بينا وللشافعي رحمه الله في رجوع شهود الاحصان ثلاثة اقوال احدها انه لا ضمان عليهم كما هو
مذهبنا وهو الاصح والثاني ان الضمان يجب عليهم وان قالوا تعمدنا يجب عليهم القود والثالث
انهم ان شهدوا بالاحصان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت الزنا
فعليهم الضمان قوله ولهذا قلنا اي ولان الاحصان ليس بعلة للرجم ولا شرط له قلنا
ان الاحصان يثبت يعني قبل ثبوت الزنا وبعده بشهادة النساء مع الرجال وقال زفر رحمه الله
لا يثبت بعد ثبوت الزنا بشهادة النساء مع الرجال لما بينا ان الاحصان على اصله ملحق
في اضافة الحد اليه وذلك لان المقصود من الاحصان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وهو
هو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة
بخلاف شهادة النساء مع الرجال بالنكاح في غير هذه الحالة حيث تقبل لان تكميل الحد
ليس في تلك الحالة وهو نظير ما لو شهد شاهدان بعد ثبوت [illegible] اسه وصل الماضي الى
واحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان ولو شهدا بالنسب في حال الحياة فلما مات واحرز المشهود
له الميراث رجعا لا يضمنان لان في المسألة الاولى شهدا بحصة الميراث فصار كما لو شهدا
بالميراث وفي الثانية لم يشهدا بحصة الميراث فلا يجعل كانهما شهدا بالميراث وحجتنا ما ذكرنا
ان الاحصان ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مأمور به وبعضها
مندوب اليه فيستحيل ان يكون سببا لايجاب العقوبة ولا شرطا ايضا لما بينا انه عبارة
عن حال تصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم كما بينا وان كان شرطا فالحد لا يضاف الى وجود
العلة العلة لا الى الشرط فلما كانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلتها في غيرها من الاحوال فيقبل
فيها شهادة النساء مع الرجال وهذا بخلاف مسألة الشهادة بالنسب لان الميراث يستحق بالنسب
والموت جميعا فلما كان اخرهما يضاف الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب بعد الموت كان الحكم
مضافا الى النسب فيضمنوا عند الرجوع واذا شهدوا بالنسب قبل الموت كان الحكم مضافا
الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فاما الحد فمضاف الى الزنا بكل حال لا الى الاحصان فيقبل
فيه شهادة النساء مع الرجال بكل حال ثم اعتبر زفر رحمه الله رد شهادة النساء في الاحصان
برد شهادة الكفار فيه فاوضح الشيخ كلامه وذكر بطلان القول بطريق النقض في الجواب فقال
قيل اذا شهد كافران يعني من اهل الذمة على عبد مسلم لذمي وقد زنا العبد او قذف رجلا
بالزنا بعد الاعتاق يعني قبل الزنا والقذف وقد انكر العبد والمولى الاعتاق لتضرر المولى
بزوال ملكه وتضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة لا تقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق
الى

الى اخره اطلاق هذا الكلام وان كان يشتمل انها لا تقبل في العتق وتكميل الحد جميعا عليه لما ذكر
في حدود الاسرار حيث قيل فيها في تقرير هذه المسألة ان الزاني لو كان عبدا اسلم لكافر لم يثبت
عتقه بشهادة الكفار ولو كانت شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا وذكر الامام شمس الائمة
صرح في المبسوط بان العتق يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت التاريخ لان هذا تاريخ ينكره
المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا حيث
[illegible] بهذه الشهادة ولا يستمكن الامام من اقامة الرجم عليه لانه كان لا مدخل لشهادة الكفار في
ايجاب الرجم على المسلم او لا مدخل لشهادتهم في اثبات التمكن من اقامة الرجم على المسلم وهكذا
ذكر في شهادات الاسرار والتقويم ايضا وهو الصحيح كما اذا شهد رجل وامرأتان بالسرقة ثبتت
السرقة في حق القطع وشيء من المال ثم توجيه هذا السؤال انما يستقيم على قولهما حيث
قبلا الشهادة على عتق العبد بدون دعواه فكان عدم القبول ههنا لتضمنه تكميل العقوبة
فاما عند ابي حنيفة فعدم القبول لعدم شرط وهو الدعوى فلا يرد السؤال الا اذا
وضعت المسألة في الامة [illegible] قوله فالجواب عن هذا اي عن هذا السؤال
المذكور ان شهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهود [illegible] قد تقبل فيما ليس
بعقوبة ولا تقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او شرطا له اثر في ايجاد العقوبة لحديث
الزهري مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين من بعده ان لا تقبل شهادة النساء
مع الرجال في الحدود والقصاص ولكنها حجة عامة على المسلم والكافر جميعا والمشهود به ههنا هو
الاحصان وقد بينا انه لا يتعلق به وجوب الحد او وجوده فلا يكون سببا للحد ولا شرطا فلم
يمتنع القبول لاعتبار المشهود به ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجناية وهو النعمة فان الجناية
تتعلق على النعم التي انعم الله تعالى عليه فقبل هذه الشهادة كان محل الجناية نعمة العقل والاسلام والحرية
وبعدما شهدوا صار محل الجناية النعم المذكورة ونعمة الاصابة بالنكاح الحلال بطريق الموضوع لوطي
ذلك اي في تكثير محل الجناية ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجناية يتغير بهذا
التكثير من الجلد الى الرجم وشهادة هؤلاء اي النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر
اذا لم يكن الضرر حدا او عقوبة كما في ايجاب المال وسائر الحقوق واذا كان كذلك لم يمتنع
ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب تضمنه ايجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة
الضرر تثبت بمثل هذه الشهادة ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون
المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون المسلمين لان الشهادة من باب الولاية
ولا ولاية للكافر على مسلم بقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولكنها عامة
في المشهود حتى ثبت بشهادتهم الحدود وغيرها وقد تضمنت شهادتهم في المسألة المذكورة تكميل

الجنانة حيث لان الجنانة كانت تقتصر على العقل والدين او عليهما وعلى اصانة الحلال
ومن ضبطها جلد خمسين في الزنا وجلد اربعين في القذف ويهدر الشهادة صارت جنانة على ما ذكرنا
وعلى الحرية اضافا صارت موجب لجناية الرجم او جلد المائة في الزنا وجلد ثمانين في القذف ولا
شك لان ذلك زيادة ضرر يثبت على المسلم بشهادة الكفار وشهادتهم فيما يتضرر به المسلم
ليست بحجة اصلا **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان المعرف المحض لا يتعلق به وجوب ولا
وجود قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة
بالولادة تقبل من غير فراش قائم اي نكاح ثابت بينهما في الحال ولا حبل ظاهر ولا اقرار ويثبت النسب بشهادتها
كما يثبت بشهادة رجلين لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف يعني اذا كان احد الاشياء
الثلاثة موجودا او انكر الزوج الولادة يثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق ويثبت نسب المولود
لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها الا تعيين الولد لان
النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرفا للولد الثابت نسبه باحد
تلك الاسباب كالاحصان معرف للزنا الموجب للرجم لا يتعلق به اي بالانفصال وهو الولادة
وجوب النسب اي ثبوته لانه يثبت بالعلوق بزمان ولا وجوده لانه لا يتوقف بعد ما صح
على الولادة يثبت لان الولادة في حق ثبوت النسب علم محض مظهر لنسب ثابت قبل الولادة من حين
العلوق كما في حال قيام احد الامور الثلاثة واذا لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بها ولا وجودا
عندها كان ثبوتها بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوتها في حال قيام احد الامور الثلاثة كالا
حصان لما كان معرفا كان ثبوته بشهادة النساء والرجال بعد ثبوت الزنا مثل ثبوته قبله
على ما بينا **قوله** والجواب عنه اي عن هذا الكلام لابي حنيفة رحمه الله كذا والحبل ظاهر
عطف على الضمير المستكن في لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد للفصل وحذف خبر كان
اي اذا لم يكن الفراش قائما والحبل ظاهرا ~~عطف على الضمير المستكن فيه~~ قائما ولا الاقرار
بالحبل موجودا كان ثبوت نسب الولد من وقت العلوق حكما ثابتا في حق صاحب الشرع
لانه عالم بحقائق الامور فيعلم بعلوق الولد قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرف
للولد الثابت النسب بالنظر الى علمه جل جلاله فاما في حقنا فلا اي فلا يكون ثابتا
قبل الولادة لانا نبني الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن فما كان باطنا يجعل في حقنا كالمعدوم
بمنزلة الخطاب النازل في حق من لم يعلم به فانه يجعل كالمعدوم ما لم يعلم به والنسب قبل
الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفراش
والحبل الظاهر والاقرار به فكان بمنزلة المعدوم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة
وفي هذا الوجه فكانت الولادة في حق علينا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا

كان

فتعين الولد انما يثبت بشهادتها

كان انتفاء وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة كما لو ادعى احد نسبا في الابتداء بخلاف ما
اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن حينئذ يستند ثبوته الى دليل ظاهر قبل الولادة
لان الفراش مثبت للنسب وكذا الحبل الظاهر حال قيام العدة دليل العلوق حال قيام النكاح
وكذا الاقرار بالحبل سبب لثبوت النسب منه فصلح لان يكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت
حال الاجتنان فلم يصر وجود النسب مضافا الى الولادة فيثبت النسب بشهادة القابلة **قوله**
واذا علق بالولادة ما الى اخره اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق او عبدي حر فقال الزوج
بانها حبلى او بها حبل ظاهر في النتقد ولدت يقع الطلاق والعتاق بمجرد قولها عند ابي حنيفة رحمه الله
وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء والولادة مما تقف عليها القابلة
فلا تقبل فيها مجرد قولها كما لا تقبل في ثبوت النسب المولود ولابي حنيفة رحمه الله انه علق الجزاء بوجود
في باطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضت فانت طالق وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره او
بالعيان فاذا جاءت وتقول قد ولدت فالظاهر يشهد لها او يثبت بولادتها بخلاف النسب لان
بمجرد قولها ثبت بمجرد الولادة وليس من ضرورته تعين هذا الولد لجواز ان يكون ولدت غير هذا
من ولد ميت ثم تريد حمل نسب هذا الولد عليه فلهذا لا تقبل قولها في تعين الولد الا بشهادة القابلة
فاما وقوع الجزاء فيتعلق بنفس الولادة اي ولد كان من حي او ميت وقد تيقنا بالولادة اذا
جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت فكذا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حامل فقالت
ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب المولود منه
بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة رحمه الله ما لم يشهد بالولادة رجلان او رجل وامرأتان
وعندهما يثبت النسب بشهادة القابلة ويقع ما علق به اي بفعل الولادة من الجزاء لان
ذلك اي المعلق بالولادة من الجزاء غير مقصود اثباته بشهادتها بل هو من حق النسب حيث يثبت
نسب المولود من الزوج بالاجماع فيثبت ما كان تبعا له اي لفعل الولادة وهو الجزاء المطلق
به المستغني ثبوته اليه كالاحصان لما يثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تبعا له
~~اي ...~~ وهو وجوب الرجم وان لم يثبت الرجم بشهادة
النساء لا بمحض الا ترى انه لو قال لجاريته ان كان بها حبل فهو مني فشهدت القابلة
على الولادة صارت هي ام ولد له وكذا لو ولدت امرأته ولدا ثم قال الزوج ليس هو مني ولا
ادري ولدته ام لا فشهدت القابلة بالولادة حكم باللعان بينهما ولو كان الزوج عبدا
او حر المحدود في قذف وجب عليه الحد بلا جعلت شهادة القابلة حجة في حكم اللعان والحد
باعتبار ان ثبوتها بشهادتها ليس بطريق القصد بل بناء تبعا فلان تجعل حجة في حق الطلاق
والعتاق بهذا الطريق كان اولى وكذلك فالاولى وكما في الطلاق والعتاق في ان يشاب
بشهادتها تبعا للولادة فالاستهلال الصبي حتى تعتبر الولادة بشهادتها تبعا للولادة حتى يثبت الارث

لان الاستهلال يعرف ان حيوة الولد التي بها يستحق الارث لا يكون مضافا اليه وجوبا به ولا وجودا عنده
لان حيوته سابقة على الولادة ولكنها غير معلومة واذا كان معرفا يقبل فيه شهادة القابلة كما يقبل
في حق الصلوة حتى يصلى على الولد وهو بناء على ما روي عن علي رضي الله عنه انه اجاز شهادة القابلة على الاستهلال
قوله واخذ ابو حنيفة رحمه الله اي فيما ذكرنا من المسائل بحقيقة القياس وفيه اشارة
الى ان ما قالا نوع استحسان فان القابلة شهدت بالولادة دون الطلاق فاثبات الطلاق بشهادتها
على الولادة لا يخلو عن عدول عن الدليل الظاهر وهو ان القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يثبت
ثبوت علة الطلاق والعتاق حقيقة اي وجوده كدخول الدار وغيره من الشرائط والوجود من
احكام الشرط اي وجود المشروط متعلق بالشرط كما يتعلق وجوبه بالعلة فكان وجوده من
احكامه وكان له شبهة بالعلة فكما لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق والعلة الا بحجة
كاملة لا يثبت الا بحجة كاملة ما يتعلق وجوده به ثم اشار الى الجواب عن كلامهما فقال والولادة
لم يثبت بشهادة القابلة على الاطلاق لان شهادة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هي حجة
يكتفى بها فيما لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة والثابت بالضرورة ~~ثابت من وجه~~
ثابت من وجه دون وجه لانه ثابت في موضع الضرورة وغير ثابت فيما وراء موضع الضرورة والضرورة هنا
في ثبوت نفس الولادة وما هو من الاحكام التي لا تنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد والعدة
عند النفي فلهذا ثبتت الولادة في حق هذه الاحكام فاما الطلاق والعتاق والارث فليست
من الاحكام المختصة بها قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم شهادة القابلة حجة ضرورية فيقتصر
على اصل الولادة لا على وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع الطلاق ولا يلزم عليه النسب
لان النسب لا يتعلق ثبوته بالولادة بل بالفراش القائم وبيت العلوق فاذا شهدت القابلة على الولادة
ثبت بشهادتها ظهور النسب كان ثابتا بالفراش فلم يكن للولادة اتصال بالنسب من حيث
الثبوت فلم يكن نظير الطلاق قال شمس الائمة رحمه الله استهلال المولود في حكم الارث لا يثبت بشهادة
القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيبا عنا وانما يظهر عند استهلاله فيصير مضافا
اليه في حقنا والارث ينبني عليها فلا يثبت بشهادة القابلة كشهادة المراة على البكارة اذا اشترى امة
على انها بكر ثم ادعى المشتري انها ثيب وانكر البائع فان القاضي يريها النساء فان قلن هي بكر فلا
خصومة منها وان قلن هي ثيب ثبت العيب في حق توجه الخصومة دون الرد الى البائع
لان الثيابة لم تثبت مطلقة لان الرد بسبب العيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال
في الجملة فلم يكن شهادتهن حجة فيه ولكن الثيابة في نفسها مما لا يطلع عليه الرجال فثبت
بشهادتهن كتعيين الولد فيثبت عيب الثيابة من وجه دون وجه فيصلح لتوجه الخصومة
لا للرد على البائع ولما توجهت الخصومة ولا سبيل الى ردها الا الاستحلاف يحلف
البائع بعد القبض بالله لقد سلمها بحكم البيع وما بها هذا العيب وقبل القبض يحلف بالله ما بها

الشرط

العيب الذي يدعيه المشتري في الحال فان حلف فلا خصومة وان نكل فحينئذ يرد البيع فكذلك
ههنا الولادة ثابتة من وجه دون وجه فيعمل ثابتة في حق الاحكام اللازمة لها دون غيرها ومثله البيع
الثابت بعضه من الامر بالاعتاق فانه ثابت في حق صحة الاعتاق دون خيار العيب والرؤية
وسائر احكام البيع وقوله ولهذا قبل القبض احترازا عما روي عن محمد رحمه الله ان الخصومة
ان كانت قبل القبض يفسخ العقد بقول النساء من غير احلاف البائع لان العقد قبل القبض
ضعيف حتى ينفرد المشتري بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء ولان الرد قبل القبض شبيه
بابتداء العقد لثبوت ملك اليد الذي هو المقصود من التجارات به فالرد قبل القبض بمنزلة
الامتناع من القبول فيجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما بعد القبض لان
الحاجة فيه الى نقل الضمان من المشتري الى البائع وشهادة النساء في ذلك ليست بحجة تامة
وجه الظاهر ما ذكرنا ان شهادة النساء حجة ضعيفة ضرورية فتصلح حجة في سماع الدعوى
ولا تصلح لانفصال الحكم بها ما لم يتأيد بمؤيد وهو نكول البائع واما قول علي رضي الله عنه شهادة القابلة
في الاستهلال فمحمول على القبول في حق الصلوة وانما قبلت في حق الصلوة لانها من
امور الدين وخبر المراة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها على ~~القبول في حق الصلوة~~
~~في حق الصلوة لانها من امور الدين وخبر المراة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها على~~ رؤية
هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق العباد فلا يثبت بشهادة النساء في موضع
يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال باب تقسيم العلامة
قوله فما يكون علما على الوجود يعني من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود على ما قلنا
قبل باب تقسيم السبب وقد يسمى العلامة شرطا يعني اذا كان للحكم نوع تعلق به مثل
الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما بينا لكن الحكم لما لم يثبت عند عدمه كان فيه معنى الشرط
من هذا الوجه فيجوز ان يسمى شرطا فصارت العلامة اي العلامة المحضة نوعا واحدا وهي مثل
تكبيرات الصلوة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون فيها معنى الشرط
بوجه ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض
للزمان الذي يقع فيه الطلاق فان قيل قد ذكر في عقد الباب تقسيم العلامة ثم قال هي نوع واحد
فما وجهه قلنا معناه ان العلامة المحضة التي ليس فيها معنى الشرط نوع واحد لكن العلامة
قد يكون فيها معنى الشرط كالاحصان وقد يكون بمعنى العلة كعلل الشرع فانها بمنزلة العلامات
للاحكام غير موجبة بذواتها شيئا كما ثبت اعلاما وانما كان كذلك جاز ان ينقسم العلامة بهذا
الاعتبار كما انقسم السبب والعلة والشرط والى التقسيم اشار الشيخ رحمه الله بقوله وهو
ما يسمى العلامة شرطا قوله وقال الشافعي رحمه الله القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة
عندنا كما لا يوجب الحد بل يتوقف على العجز عن اقامة الشهادة وعند الشافعي بنفسه يوجب رد

الشهادة ولا يتوقف ذلك على العجز حتى لو شهد القاذف في حادثة قبل تحقق العجز وإقامة الحد
عليه يقبل عندنا وعنده لا تقبل الا انه تعالى علق رد الشهادة بالقذف بقوله عز وجل والذين يرمون
المحصنات الى ان قال ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واشار الى المعنى بقوله واولئك هم
الفاسقون اى لانهم فاسقون والفسق يثبت بنفس القذف لانه كبيرة على ما مر فيوجب
بنفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فعرفنا ان ذكر العجز عن اقامة البينة بيان ان علامة
على ان القذف جناية لا لانه شرط لانه صيرورته قذفا وكذبا لا يتوقف على العجز بل هو كذب
من الاصل لكن القاضي لا يعرف كونه كذبا لاحتمال كونه صدقا فبالعجز عن اقامة البينة يظهر كونه
كذبا من الاصل عنده ولان الشهادة كانت مردودة لا انها صارت مردودة بالعجز
كما قال لامرأته ان كان زيد في الدار فانت طالق فخرج زيد آخر اليوم من الدار كان خروجه مبينا
ان الطلاق وقع حين اوجب لا انه وقع عند الخروج فكان الخروج علامة لا شرطا فكذا العجز
وقوله فيكون سقوطا للشهادة الى آخره جواب عما قال لما جعلت العجز معرفا في حق سقوط
الشهادة ينبغي ان يجعل كذلك في حق الجلد حتى يثبت الجلد قبل العجز كالسقوط لان العجز يثبت في
حق الحكمين بنظم واحد تعالى بل جعله علامة في حق سقوط الشهادة لانه اى سقوط
الشهادة امر حكمي اى شرعي فيمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز وجعل العجز في حقه معرفا
بخلاف الجلد لانه فعل يقام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز فكان العجز
شرطا لا اقامة الحد الحد يصير مضافا اليه وجودا عنده وذكر ابن كون العجز معرفا باعتبار
ان القذف كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهتك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم
العفة عن الزنا لان العقل والدين يمنعانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف
بنفسه كبيرة وكذبا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة الفسق وسقوط
الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كونه من الاصل
كان العجز معرفا فاذا اقضى القاضي بشهادته ثم تحقق العجز تبين انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينقض
قضاؤه كما لو قضى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر ولا معنى لقول من يقول انه متردد بين الجناية
والحسبة لانا لا نسلم التردد في نفس الجناية بل التردد في علم القاضي ويحصل له العلم
بالجناية من الاصل على انه لا عبرة لمثل هذا التردد فانه بعد اقامة الحد قائم بدليل انه لو جاء
بالبينة بعدها يقبل ومع ذلك يصير فاسقا مردود الشهادة قوله والجواب عنه اى عن
كلام الشافعي ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجملة وهي قوله والذين يرمون
المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فعل حكمه اي ليس كما زعم الخصم ان الحد حكما
امر حكمي والآخر فعل بل كل واحد منهما فعل خوطب الامام باقامته على القاذف وهو
اي الفعل الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لا سقوط الشهادة بل السقوط حكم

عطفا

الابطال لا ان يكون حكما للقذف الا ترى الى قوله تعالى ولا تقبلوا اى معطوفا على قوله عز اسمه فاجلدوهم
يعني انه خاطب الائمة بقوله فاجلدوهم وعطف عليه قوله ولا تقبلوا امرا وخطابا لهم ايضا فكان كل
واحد منهما فعلا خوطب الائمة باقامته لا انما لا يكون فعلا ويكون امرا حكميا لا يجوز ان يفوض
اليهم واذا كان كذلك اي اذا كان كل واحد منهما فعلا لا يصلح العجز ان يجعل معرفا للجناية ان
كما لم يجعل كذلك اي يجعل معرفا في حق الجلد بل يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد
والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده وذكر الامام البرغري في طريقته ان قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات شرط وقوله ثم لم يأتوا باربعة شهداء معطوف عليه فيكون شرطا لان المعطوف
على الشرط شرط كما في قول الرجل لنسائه التي تدخل منكن الدار فهي طالق كان كلام زيد شرطا
لوقوع الطلاق مثل الدخول وقد تعلق بهذين الشرطين الجلد ورد الشهادة فيكون كل
واحد منهما متعلقا بهما فلا يجوز ان يجعل رد الشهادة متعلقا بالقذف وحده لتاديه الى الغاء
الشرط الثاني في حقه وهو فاسد واصل ذلك انه اعاد ذكرنا ان العجز شرط وليس بعلامة محضة
انا نحتاج في العمل الى التعليل اي جعله معرفا الا ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة موجبة للفسق
كما قال الشافعي رحمه الله وليس كذلك اي ليس القذف بنفسه كبيرة موجبة للفسق
انه متردد بين ان يكون جناية وبين ان يكون حسبة فانه لو قام اربعة من الشهود على
زنا المقذوف يقبل ويتبين انه محتسب بذلك القذف في اقامة حد الشرع عليه بل يجب
عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصرار عليه وصار اربعة من الشهود ولو كان
القذف كبيرة بنفسه لا يتمكن من اثباته بالبينة ولم يكن مسموعا اصلا لانه اشاعة الفاحشة
والاصل فيها الاخفاء فاذا احتمل القذف ان يكون حسبة فقبل تحقق العجز باقامة البينة عليه
كيف يصح القول بكونه كبيرة مع هذا الاحتمال وبعد تحقق العجز يصير القذف جناية من الاصل
لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة فعجز عن اقامتها لموتهم او لغيبتهم او لامتناعهم عن الاداء فيصير
مردود الشهادة مقتصرا على الحال ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة
الحد تقبل شهادته ولا تسقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي هو المامور بابطال شهادته تتميما
للحد والبطلان حكم الابطال فلا يثبت قبله واما قوله العفة اصل فنعم اى نحن نسلم ان العفة
اصل ولكنه اى هذا الاصل لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لان الاصل يصلح
دافعا لا مثبتا فيصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن المقذوف حتى لا يثبت زناه بقذفه ولا يصلح
مثبتا لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة لاستحقاق رد الشهادة
على القاذف لما قبلت بينة القاذف على زنا المقذوف لانه كما استحق على القاذف بهذا الاصل
رد شهادته يستحق على الشهود رد شهادتهم ايضا لانهم قذفوه في الحقيقة فاذن لا يمكن
اثبات زنا بالبينة اصلا وهو خلاف موضوع الشرع قوله بكر الاطلاق ينفصل هو كشف

ثم تكلم [illegible]

يقتصر على الحال الا انه ظهر كونه جناية

يكون كسرة وجوب عما تقال لما لم تكن كسرة بل كان فيه احتمال الحسبة فإنما يحمل السنة
عليه حسنة كان ينبغي ان لا تتعلق به الحدود رد الشهادة اصلا فقال نعم الا ان الاطلاق في
نحو هذا القذف والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى لو كان عن ضغينة لا يحل له
كان ضياد فاوله الى الذي القذف حسبة الحل الاشهر حضور اي في البلد حتى لو كان له شهود
غيبت لا يحل له الاقدام عليه ولا يمهله القاضي الى احضارهم وحسب تاخيرها اي تاخير الذين
يعني تاخير حكمه وهو الحدود رد الشهادة الى ما يتمكن به اي الى زمان يتمكن القاذف به من احضار الشهود
مجلس الحكم عملا باحتمال الحسبة وذلك اي التاخير للتمكن من اقامة الشهود الى اخر المجلس في ظاهر
الرواية او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف فقد ذكر في المبسوط
ان القاذف اذا ادعى دفعا او طعنا في الشهود يمهل الى المجلس الثاني لما يثبته فهذا مثله وجه
ظاهر الرواية ان سبب وجوب الحد ظهر عند القاضي والحدود لا يوخر الاقامة لما فيه من الضرر
بالمقذوف بتاخير دفع العار عنه ولكن الى اخر المجلس يكون تاخيرا فلا يتضرر بذلك القدر الا ترى
ان له ان يبعث الى ان يحضر الجلاد فلهذا جوزنا له ان يمهله الى اخر المجلس من غير ان يطلع عنهم لان
حكم قد ظهر اي الحدود بعد الامهال الى اخر المجلس او الى المجلس الثاني تاخير حكم قد ظهر وكان رحمه الله
عما نحن العجز ثم تحقق هذا القدر احتمال ان يقدر على اقامة البينة بعده كما في قوله ان لم آت
البصرة فكذا لا يتحقق العدم الا في اخر العمر لاحتمال وجود الاتيان في كل ساعة واذا لم يتحقق العجز
استوى الحكم المتعلق به وهو الحدود باخير حكم قد ظهر وهو الحدود رد الشهادة يتعلق العجز الحال
او ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة الشهود لان الشرط هو العجز الحالي كما
في الكفارات لا العجز في جميع العمر اذ لو شرط العجز في العمر لم يمكن ايجاب الحدود رد الشهادة ما دام
اذ لا يمكن اقامتها على القاذف بعد موته **قوله** فاذا اقيم عليه اي على القاذف الحد بعد ما
ظهر عجزه واقيم عليه الحدود ردت شهادته رعاية لجانب المقذوف لم تبطل احتمال الحسبة
بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء ببينة بعد اقامة الحدود رد الشهادة يشهدون
على زنا المقذوف تقبل ويقام حد الزنا على المقذوف ان لم يتقادم العهد وتصير المقذوف
القاذف مقبول الشهادة لان سقوط الشهادة كان بسبب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر
فاذا اقام البينة تبين ان العجز لم يكن متحققا وانه لم يكن مردود الشهادة لعدم العجز
لعدم الشرط وان كان تقادم العهد لم يقم الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول
في حق الحد وابطل ارد الشهادة عن القاذف لعدم تاثير التقادم فيه بالمنع فكان بمنزلة ما لو
شهد رجل وامرأتان بسرقة يثبت في حق المال ولا يثبت في حق الحد كذا ذكره في المستقى اي مثل
ما اجبنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي رحمه الله في المنتقى عن فصل تقادم العهد
~~يقم الحد على المشهود عليه لان التقادم مانع من القبول في حق الحد وابطلنا رد الشهادة عن القاذف~~

~~لعدم تاثير التقادم فيه بالمنع فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان بسرقة يثبت في حق المال ولا~~
~~يثبت في حق الحد كذلك ذكر في المستقى اي مثل ما اجبنا ذكر الحاكم الشهيد~~ فانه لم يذكر اي الفصل
الاول مذكور فيه دون الثاني فهذا هو الذي يفهم من ظاهر هذا الكلام والمفهوم من سياق كلام شمس
الائمة رحمه الله ان التقادم مذكور في المستقى ايضا فانه قال وان تقادم العهد تصير مقبول الشهادة ايضا
وان كان لا يقام الحد على المشهود عليه اورد ذكره في المستقى رواية عن ابي يوسف او محمد هذا اول
احدهما دون الاخر لاعتبار الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم بكذب
الشهود في شهادتهم على المقذوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بسبب تهمة الكذب فيها لم تكن
مقبوله اصلا كالفاسق اذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم اعادها بعد التوبة **قوله**
ويتصل بهذه الجملة اي بمسائل الاحكام المشروعة وما يتعلق به الاحكام المشروعة من السبب
والعلة والشرط والعلامة

باب بيان العقل

لان هذه الاحكام لا تثبت في حق عدم العقل فلا بد من بيانه او يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى
هاهنا باب بيان العقل لانها بيان خطابات الشارع وما يتعلق بها والخطاب لا يثبت في حق
من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم **قوله** اختلف الناس اي اهل القبلة في كون العقل
المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية
وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه
والعبث والسفه والظلم على القطع والسائر من العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة
لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه
الاشياء من غير ان يجري فيها التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب
والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل
بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع وذكر الشيخ الامام نور الدين الصابوني
في الكفاية ان المراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله
او العقاب بتركه اذ الثواب في العقاب لا يعرفان الا بورود السمع ولا سبيل للعقل في امكان الوقوف
عليهما فكيف يحكم باللزوم قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب انه يثبت في العقل نوع ترجيح للايمان
به والاعتراف بخالقه واضافة وجوده وبقائه الى ايجاده وابقائه ومن الحرمة انه يثبت نوع ترجيح
للمنع عن الاستغناء عن مالكه والاعتراف بالالوهية لغير خالقه بحيث لا يحكم العقل ان التارك والاتيان
في هذه الامور بمنزلة واحدة بل يحكم ضرورة ان الاتيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدح
والامتناع عنه يوجب نوع لائمة وان لم يعرف ان كيف يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود
او العدم ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة او النار او غيرهما وكذا الشكر اظهار النعمة من المنعم ومتى
عرف ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفران على معنى ان عقله يمنعه ان يدعي ذلك لغير الله ثم الحوز

لزمت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او يستقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص
الدالة عليها قائلين ان رؤية موجود بلا جهة وكيفية مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة
لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا
ان يكون المتشابه مما لاحظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك كان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل
وانه لا يجوز وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيئته لان اضافتها
الى ارادته ومشيئته مما يستقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب اي التكليف بالايمان
متوجها بنفس العقل لان العقل اصل بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال
يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف
بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي التوقف
عن طلب الحق وترك الايمان بالله عز وجل فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة
اصلا ونشأ على شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود
ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا اي لا مدخل له في معرفة
حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع
حتى ابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه مثل ايمان صبي
غير عاقل فلا يعتبر كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر فقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة
وغفل عن اعتقاد الكفر والايمان انه من اهل النار تمسكت الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم
حكم الكفر وبقوا على الفطرة وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة
قائمة لهم قبل الرسل على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله قبل بعثة
الرسل تامة في حقهم وقال الله تعالى اخبارا في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل منكم
فيقولون بلى فيلزمهم الحجة فالزمهم استحقاقهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبقوله تعالى ذلك
ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم اخبر ان الاهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل كان ظلما ولو كان العقل
بنفسه حجة لم يكن [crossed out] كذلك وقال الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول
بعاجل المنافع والحظوظ فيخرج الانسان على ما عليه اصل البنية وكل عقله عن ادراك الحق
[illegible] عن نوع العقل بلا شرع [illegible] اكثر من جميع الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لا دراك ما يدرك
البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب
فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة
بدون السمع بقصة ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول
قبل الوحي فانه قال لابيه [illegible] لم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كان نوعا علما

مبين وكذلك استدلاله بالنجوم في معرفة ربه من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه
بقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وقال الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع ان لم
يسيروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمي من ترك التأمل ولو كانوا معذورين
لما عوقبوا لمطلق ترك [illegible] وقال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
ولم يرسل الرسل يسمعهم ويوحي اليهم وقال اولم يتفكروا في انفسهم اولم ينظروا في ملكوت السماوات
والارض وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون في شواهدها كثيرة ولان
وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي لان العلم يقع بالعقل وحده اذ لو لم يكن به كفاية لمعرفة
لسقط به العذر [illegible] المعجزة بعد الدعوة [illegible] آيات الحدوث في العالم ادل على المحدث
من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان له كفاية معرفة
الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل كما يجب بالشرع
[illegible] اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح هو قولنا ان العقل
غير موجب بنفسه كما قال الفريق الاول وغير مهدر كما قال الفريق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
العقول وجد بالفترة قصرا [illegible] لزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذر بغلبة الهوى مع انه ثابت اصل
الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون
العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم واعلاها والمرء
صالح الدين والدنيا خلق متفاوتا في اصل القسمة هذا نفي لقول المعتزلة ان العقل في اصل الخلقة
ليس بمتفاوت في البشر كالحيوانية وبنوا ذلك على قولهم وجوب الاصلح وذلك منهم انكار
المشاهدة والعيان فانا نرى تفاوت حذق الاذهان وجودة القرائح في الصبيان في اول نشوهم
وكذا في البالغين من غير سبق منهم في الخبرة والتعلم فانكار ذلك كان كانكار تفاوت الخلق
في الحسن والقبح والقوة والضعف والشجاعة والجبن وقد مر تفسيره قيل هذا [illegible]
[illegible] شرائط الرازي انه اي العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله منه الرأس وقيل محله
القلب يضيء به اي بذلك النور الطريق الذي يبتدأ به من حيث ينتهي اليه اثر الحواس والضمير راجع
[illegible] فيما تقدم وهذا انما هو في المحسوسات فاما فيما لا حظ للحس اصلا فانما
يبتدأ طريق العلم به من حيث [illegible] كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس وانما يصح فيه الى معرفة ان له
الذات العالم [illegible] راجع الى غير ذاته نعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس وفيه الامر حيث
يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر لطيف [illegible] القدس
[illegible] الانس واودع في قوالب بشرية واصناف انسانية [illegible] استنار
العقل [illegible] وقيل هو قوة في الطبيعة التي في القلب بمنزلة البصر للعين

ايضا

ثم هو اي العقل عاجز بنفسه لانه آلة والآلة لا تعمل بدون الفاعل فلا يصلح لان يكون موجبا بنفسه
شيئا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها ولكن اذا وضح به الطريق اي طريق الادراك للعاقل وكان
الدرك اي ادراك المطلوب للقلب بعينه وهو النور المودع في المضغة التي في جانب الايسر من الانسان
او هو عبارة عن النفس الانسانية عند البعض والدرك بفتح الراء اسم من الادراك قال الله تعالى
لا تخاف دركا والحصر وارد عليه اللهم الا على درك الحاجة اي ادراكها كشمس ملكوت الظاهر اذا
اي طلعت كانت العين مدركة للاشياء بشعاعها اي بنورها الضمير راجع الى الشمس من غير ان يوجب
الشمس رؤية تلك الاشياء او يكون هي مدركة اياها او يكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب
مدرك لما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا للدرك او يكون مدركا بنفسه بل القلب
مدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله عز وجل والملكوت الملك والتاء زايدة للمبالغة كالرغبوت
والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما ترى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والعذبات
بكسر الشين بعد ما رسا قطعه وذكر في الكفاية لان اصحابنا قالوا العقل آلة لمعرفة المعقولات
كالسمع آلة لمعرفة المسموعات وبه يعرف حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الافعال وحرمة
بعضها والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب بذاته كما يقولون ان العبد
موجد لافعاله وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كالرسول معرف للوجوب والموجب
الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذا الهادي والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل وهما آلة العقل
كفاية بما في كل الحظ بمعنى ان العقل وان كان آلة للمعرفة لا ينفي الكفاية في وجوب الاستدلال
وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصلح الايجاب
شيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لانه الى العقل

~~اوجد العقل الاقتصار المعرفة قبل انضمام دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة لا~~
~~يصلح الايجاب شيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل~~
~~السمع الاول~~ واذا وجد العقل لتحصيل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا
بتوفيق الله جل جلاله فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضايق الحقايق
مستخرج بفكره وتدقيقه لخفيات الدقايق لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق
ولم يبصر سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه
لا تبقى الا بفضله وانعامه وبتثبيته على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فكم من سالك
على سبيل الرشاد وسالك طريق السداد ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد امره من الصلاح
الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين بعد ما كان من ابناء الدين
واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد سلوك سعادة الهدى

والايمان

والايمان الكريم المشار اليه انه الكفاية بالعقل عار ولا نعونه الا من عندنا الكريم المتعال **قوله** ولذلك اي
ولانه لا كفاية لمجرد العقل في وجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان ولا يصح الاداء
على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا
عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف اي لم تصف الايمان بعد ما استوصفت ولم تنكر
على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة عليه ولو عقلت وهي مراهقة اي صبية
غير بالغة من صفة الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها من ردة الصبي والصبية صحيحة عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله استحسانا فتبين وبطل نكاحها بعد الدخول ولم يصح عند ابي يوسف رحمه الله فلا تبين
به اي بما ذكرنا من المسئلة الاولى انه اي الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا لبانت من زوجها
في المسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ وكذا اي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ
الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف
ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد شيئا كان معذورا على خلاف ما قاله الفريق الاول وهذا قول الشيخ ابي منصور
الماتريدي في الغلو والتقصير على نحو ما قلنا في الصبي فانه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر يكون
مرتدا فكان هذا او هذا من اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد في التقويم وذكر الامام نور الدين
في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن ابي
يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والارض
وخلق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع حتى يقوم عليه الحجة وروي عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا
لوجب على الخلق معرفته بعقولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور
في الصبي العاقل والبالغ باعتبار ان عقله كامل يجب عليه الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ
هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما التفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها يظهر التفاوت
في الاركان لانه عمل القلب وعمل الجوارح وقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم الحديث
دالة وبهذا القول يوافق بعض قول الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء
يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف الخطاب كالخطاب والصحيح ما اختاره الشيخ في الكتاب
ان الايجاب على الصبي يخالف لظاهر النصوص ولظاهر الرواية ايضا ثم لما سقط الخطاب بالاداء قبل
البلوغ والخطاب لا يوجب الايجاب الا كما في حق الصبي قبل البلوغ فلا يحكم بكفره بجهله بالله وبغفلته عن
الاستدلال بالآيات الا ترى ان الجهل قد الحق بالصبي في اسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عن
...ل الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال
المفضي الى المعرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي فيما اعتقدا او فعلا ولكون الاصح استدلالا وجحة
فلم يعذر فيما صدر من اعتقاده الآخرة كما في حق الصبي كذا في التقويم **قوله** ومعنى قولنا كذا يعني ان من
تبلغه الدعوة انه لم يكلف بمجرد العقل وصار معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال
بالآيات على معرفة الخالق بان بلغ على شاهق الجبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله
لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة ... لانا انما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه

العقل

لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن
نوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد عرف لها مصورا
فكيف يعذر بعد رؤية صور حسنة وبعد ادراك مدة التامل في جهله بخالقها ومصورها بل
يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة وعلى هذا الوجه يحمل ما روي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا
عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار الخلق اي لا عذر له بعد الامهال لا ابتداء التقدير كذا
من حق الكلام ان يقال وهو معنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبل ادراك زمان التامل
والتجربة فاذا اعانه الله بالتجربة الى آخر الكلام الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه على نحو ما قال
ابو حنيفة يعني اقامة الامهال وادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في
السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه الرشد لان دفع المال اليه معلق
بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان
يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها اذ البلوغ
يتحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر فيصير الولد حد الاحتلام بعد تمام خمس
وعشرين وصار هو جدا وقد صح ايضا فقد تناهى في مدة الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بحسب حاله فقام
المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة
فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة
بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك
لاستخفاف الحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا قوله وليس على الحد في
هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع
وهو العاقل الذي لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم به انه كذا وكانه رد لما قال البعض انه مقدر
ثلاثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو مختلف
باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى
ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق
كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفائه ويؤيد ما ذكر الشيخ في
هذا الموضع ثم قد ذكر العذر الى الله بما عرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس
من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله ثم جعل العقل كذا ابتداء كلام
ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي يتوقف به على المقصود وهو كون
العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل دليل
قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله
ثم جعل العقل كذا من تتمته ثم جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشرع

والامهال ظ

سنة

٢

بخلافه او يمتنع شرع الحكم بخلافه او يمتنع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس
دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد
عليه دليل عقلي سوى امور ظنية تمسك بها وهي لا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه وبيانه
انهم قالوا عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر
والعبث به وعلم ان الشرع ابدا لتقبيح ما تقبحه العقل ولا تقبيح ما حسنه العقل حتى لم
يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر وعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان
الشرع تابع له في عرف حسنه وقبحه ونحن نسلم انه معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع
نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه عاجز بنفسه
بل الموجب هو الله في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه جعل دليلا وطريقا الى العلم والدليل
بنفسه لا يكون موجبا فثبت ان ما ذكر الخصم لا يصلح دليلا على ما ادعاه وما ذكروا ان
الشرع لم يرد بما لم يدركه العقل ظاهر الفساد لان الله شرع من المقدرات ما لا يدركه العقول
كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والجنايات والحدود ونحوها قوله وسقط الغاء اي العقل
وكان هو ومعهم الاشعرية فلا دليل له ايضا اي ليس دليل قاطع وهو مذهب الشافعي رحمه الله
كمذهب ابي الحسن الاشعري مثل مذهب الثاني والمسائل الدالة على ان ذلك مذهبه ما قال اصحابه
انهم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا ديتهم وجعل كفرهم عفوا
حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة
ليس بسبب الضمان لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد
استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة ولا
يوجب ضمانا ولما كان لقائل ان يقول ان جعلت دماءهم هدرا باعتبار ان كفرهم لم يجعل
عفوا ينبغي ان يوجب الضمان بقتل من كان منهم معذورا مثل الصبيان والمجانين والذين
لم يستوفوا مدة التامل وقتلهم لا يوجب ضمانا عندكم ايضا اشار الى الجواب بقوله ومن كان
منهم من جملتهم يعذر على ما فسرنا بان كان صبيا او ممن لم يستوف مدة التامل لم يستوجب
عصمة بدون دار الاسلام لما عرف ان العصمة المقومة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام
عندنا فلذلك كان دمه هدرا ايضا الا ترى ان من قتل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا لا يوجب ضمانا لما قلنا فهذا الحرف وهو قوله وذلك متصل بقوله فلا دليل له ايضا وقوله
فليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكونه ملغى لا يجد في نصوص
الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فالقائلون بالغاء انما يلغونه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه
لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المعقول بان يقول قد وجدنا ان العقلاء في الحق بعدم العقل في

سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فوضعنا ان العقل
ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة ثم ذكر
الفريق الاول بقوله ولان العقل بكسر الهمزة ويجوز بفتحها ايضا عطفا على قوله انه لا يحد وهو الاظهر
اي لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا يعتاد اول الفطرة
والنفس غالبة بهواها واذا حدث العقل حدث مغلوبا به الا في حق من شاء الله من الخواص واذا كان
مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا يرى انه
لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب طالع وكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة
مدفوعة مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تاييد وعون الرسول او ما يقوم مقامه من ادراك
زمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كما ذكرنا فكيف ذكر الشيخ
انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص ماوله بعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاصل الفريقين بها لان
الفريق الاخر اولها بما يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في محل
المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه
ومن اصحاب الشافعي كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق
الثاني فكانت عن محل النزاع بمعزل فلذلك قال الشيخ لا دليل لهم قوله وانما وضع
الاحكام على العلامات رفقا دليل لفريق على فساد جعل العقل نفسه حجة وتقريره ان الله
تع انما شرع العلل التي هي الاحكام تيسيرا على العباد فان الحاجة كانت غيبا عنهم فلم
يكن بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للحرج عنهم اذ الوقوف على الايجاب
متعذر فكانت علل الشرع في الظاهر امارات على الايجاب في الحقيقة كما عرف
فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام بنفسه مع انه امر باطن كان زيادة على العسر والحرج
العظيم لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العلل لانها وضعت
للتيسير فلا يجوز والله اعلم هذا باب الاهلية على تاويل المذكور باب

بيان الاهلية اهلية الانسان للشي صلاحيته لصدور ذلك الشي وطلبه منه وهي في لسان الشرع
عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله بحملها
الانسان ابتداء بقوله وحملها الانسان ثم اهلية الوجوب فتنقسم فروعها بحسب انقسام
الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل لبعضها بواسطة
راي الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام واصلها واحد وهو الصلاح
للحكم اي الحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء وقضاء والعهد في استعمال
حقوق يلتزم بالعقد ويطالب بنقض العقد لان العقد والعهد سواء والعهد النقض الله تعالى عن
حقوق العباد المقصود منها المال وحقوق الله المقصود لستحقا والاداء بشيء النظم

المطيع

الرابع والثلاثون

المطيع من العاصي كرامات لخط سعي نعمة الله واما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا
تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا تضاف
اليها ولا تضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون ساير الحيوانات
التي ليست لها ذمة **قوله** وان الادمي يولد وله ذمة دليل على قيام الذمة للانسان للوجوب
اي للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حيث يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرا الولي وتزويجه
اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهذا رد لما ذكر بعض من لم يتمرن صناعة الفقه في مصنفه في
اصول الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة اليها في الشرع
والعقل الا بل الشرع يكفيه بان يطالبه بملك المعين من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا
فان مع ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الذمة عبارة
عن العهد في اللغة فان الله تع لما خلق الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار بهما
اهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة والحرية والمالكية بان حمل حقوقه وثبت
عليه حقوق الله تع التي سماها امانة كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة يثبت لهم حقوق
المسلمين وعليهم في الدنيا والادمي اخلق الا وله هذا العهد والذمة فالخلق الاول اهل الوجوب
حقوق الشرع كما لا يخلق الا وهو حر مالك لحقوقه وانما يثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة
رجاله حقوق الله تع **قوله** بناء على العهد الماضي يعني انما يثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع
عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين
العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله عنه بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم
ذريتهم الاية وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عم انه قال في تفسير هذه
الاية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه كالذر فكلمهم قبلا اي
عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا الى قوله المبطلون
وروى حديث اخذ الميثاق جماعة جمة منهم ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب والحسن
والكلبي وابن جريج ومعمر والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب واخر
ثلاثة وعن بعضهم قال ابو العالية جمعهم جميعا فجعلهم ازواجا ثم صورهم ثم استنطقهم واخذ
عليهم الميثاق على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم السموات
السبع والارضين السبع واشهد عليكم اباكم ادم ان تقولوا يوم القيمة ما لم نعلم اعلموا انه
لا اله غيري فلا تشركوا بي شيئا واني سارسل اليكم رسلا يذكرونكم عهدي وانزل عليكم كتبي قالوا
شهدنا انك الهنا لا اله غيرك فاقروا يومئذ بالطاعة وفي رواية فقال ان الله مسح صفحة ظهر
البشرى فاخرج منه ذرية سودا كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك اخذ ميثاقهم على ان يعبدوني ولا يشركوا
بي شيئا وعلي رزقهم ثم قال الست بربكم قالوا بلى ثم افاضهم افاضة القداح ثم اعادهم

حيث ما في صلب آدم فاهل القبور يحشرون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام
النساء قال الله تع ومن بعض لعهد الاول وما وجدنا لاكثرهم من عهد والى هذا القول ذهبت
عامة المفسرين واهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم
يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لا يوافق هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الذرية من صلب
آدم يدل البعض من الكل سكوتا كما دل الحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم فاخرج الذرية
وجه التوفيق ما قال الكلبي ان الله تع اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهر بعض على حسب ما يتوالدون
الى يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في مرة الكل [illegible]
الصور وحين الكل النفخة الثانية فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا
ولن نعكر باجهدنا في ذلك قلت انسانا الله تع ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا
الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ينسى يزول به الحجة وقد ثبت به العذر فان
الله تع في اعمالنا احصاه الله ونسوه واحد انسيتنا بها لان الله تع حدد هذا العهد وذكرنا
هذا المنسي بانزال الكتب وارسال الرسل فلم نعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف
ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست
بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته
ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى
فكانه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا
واقررنا بوحدانيتك وباب التمثيل واسع في كلام الله ورسوله وفي كلام العرب والى هذا القول مال
الشيخ ابو منصور رحمه الله وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده ثابتا
بالسنة دون الاية قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه اي الزمناه ما طار له من عمله [illegible]
طار سهمه بكذا يعني عمله لازم له لزوم القلادة [illegible] لتطيرهم بالسانح والبارح من الطير وقوله في عنقه
عبارة عن اللزوم مثل من التزم شيئا يقلد طوق الحمامة وتقول الرجل الاخر جعلت هذا الامر في عنقك
اذا الزمته اياه وهو عبارة عن الشخص كالرقبة والذمة في اللغة العهد لان نقضه يوجب الذم
لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عم وان ارادوكم ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم
اي عهده وانما يراد به اي الذمة في الشرع ما مر الذكر او العهد نفس ورقبة لها ذمة وعهد اي
عهد سابق كما مر يعني المراد بالوجوب في الذمة وقولهم وجب في ذمته كذا الوجوب في محل ثبت فيه العهد
الماضي وهو النفس او الرقبة الا انه سمي محل التزام الذمة بها [illegible] ولهذا الصبي يعني
يولد وله ذمة صالحة للوجوب لزم الثمن لان اهلية الحكم واهلية الوجوب وهي المطالبة بواسطة الولي
واجب [illegible] وقبل الانفصال عن الام هو جزء من وجه [illegible] حكما اما حسا فان
قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يتعرض بالمقراض عنها عند الولادة

باز داود

في مؤنتهم

لحكم

واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا
للانفصال وصيرورته نفسا براسه لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح لان
يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا
لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب ونحوها واذا انفصل عن الام بالولادة فظهرت
ذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه ثم هو عطف على الشرط والجواب كما واي صار اهلا
بسبب ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما يجب على البالغ
لحصول السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه
بل المقصود منه حكمه ايضا فلعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء او عرضيته وهو الابتلاء لعدم محله
كبيع الحر واعتاق البهيمة فيصير هذا القسم يعني لما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا
القسم هنا وهو الوجوب اي اهلية الوجوب منقسما بانقسام الاحكام لا باعتبار ذاته فكل ما يصح
تصوره شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق
الله وحق العبد والذي احتج فيه للحقان لا الى الاقسام المذكورة في اول باب معرفة العلل والاسباب
والشروط وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من الاموال فيكون اهلا للوجوب وبعضها
ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يكن بد من تفصيل الاحكام
في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك
فاما في حقوق العباد فما كان منها غرما كضمان الاتلافات وعوضا كثمن المبيع والاجرة فما يصح
من الطفل وجوبه وان لم يكن عاقلا حتى لو اتلف مال انسان او اشترى له الولي شيئا او استاجر
له يجب عليه الضمان والثمن والاجرة لان حكمه الصبي يلي اداؤه بالوجوب اي حكم الوجوب
في حق العباد يحتمل النيابة لان المال هو المقصود [illegible] في حقوق العباد دون الفعل اذ المقصود
رفع الخسران بما يكون جبرا له وحصول الربح وذلك يكون بالمال واداء وليه كادائه في حصول
هذا المقصود ثم وجوب القول بالوجوب عليه [illegible] الا لاف او وجد [illegible]
ما كان واجب صلة [illegible] لا يستفاد به عوض اما نفقة الزوجات فلما اشبه بالاعواض اجري
على النفقة المراة الحبس عوضا حقيقة لان المعاوضة انما ثبت فيما دخل تحت العقد بالتسمية
بطريق الاصالة بدليل ان المعاوضة بالبيع انما تثبت بين المبيع والثمن ولا تثبت من حقوق العقد
وثمراته ولا بين اوصاف المبيع والثمن وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا ولان
المراة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحقت النفقة ولو كانت عوضا عن الاحتباس
للرجل لسقطت لفوته كيف ما فات كما في الاجارة متى لم يسلم الموجر ما اكرى لم يستحق
الاجر ولكنها عندنا [illegible] بالعقد [illegible] الاحتباس جزاء على
النفقة وعندنا تجب على الرجل جزاء لما على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضي

حقوقهم

فمن حيث انها لم تجب بعقد المعاوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث انها وجبت جزاء الاحتباس
الاعواض فبالمعنى الاول يسقط لان الصلة دينا بحال تقضي المدة وبالمعنى الثاني تجب لئلا يسقط بمضي المدة
تحمل لها شبهة بين الامرين فصل يسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتصير دينا بالالتزام
كالاعواض كذا في الاسرار فهذا معنى قوله لها شبه بالاعواض واما الاخرى وهي نفقة الاقارب فهي
الصلة اي هي مؤنة متعلقة باليسار ولذلك لا تجب الا على الغني والصبي من اهل وجوب المؤن فيجب على الصبي
هذه المؤنة عند حصول اليسار كما تجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة حاجة المنفق
عليه ~~تجب عليه هذه المؤنة~~ يحصل بكفاية النائب وذلك يكون بالمال واداء الولي فيه كادائه فلا يمنع الوجوب
غير خارج عن حكمه مثل تحمل العقل اي الدية لانه اي تحمل العقل او وجوبه وذلك اي ولانه صلة ثابتا الكف
حصر اي يحمل العقل وجوبه رجال العشائر الذين من اهل هذه الحفظ دون النساء لانهن لا يعقلن
عليهن لضعفهن والصبي ليس باهل لوجوب الجزاء بوجه وما كان عقوبة اي من حقوق العباد كالنفقة
او جزاء كحرمان الميراث لم يجب على الصبي على ما مر اي في باب معرفة العلل لانه اي الصبي لا يصلح
لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل قوله وكذلك اي ومثل القول في حقوق العباد
متى كان اهلا للحكم الوجوب في شيء كان اهلا لوجوبه القول في حقوق الله تعالى الاجمال اي الجملة لصحة
سببه باعتبار دلوك الشمس وشهود الشهر ومحله وهو الذمة وقد مر تقسيم هذه الجملة
وهي حقوق الله تعالى في ذلك الباب اقسام شرع في تفصيل ما اجمل فقال فاما الايمان فلا يجب على
الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا او وجوده ضرورة كان النقل بالوجوب ضرورة بدون
اهلية الاداء لا تظهر الفائدة بالوجوب بدون المحل باعتبار السبب كما في حق البهائم فلا
يجوز وكذا كل ما اي ومثل الايمان العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم والحج
او بالمال كالزكوة لان الاداء اي الفعل هو المقصود يعني في حق من علم الله تعالى منه انه يأتمر لا في حق من علم
انه لا يأتمر فالمقصود الابتلاء والزام الحجة والصغر ينافيه اي الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما شرع
ليظهر المطيع من العاصي ومع الصبا لا يحصل ذلك ولا تظهر ايضا الحجة لانه مجازى على فعل
جزاء من الحجر لانه انقل للحجر حقيقته فلا يستحق الجزاء وقوله وما يتأدى بالنائب جواب عما قال
الشافعي رحمه الله في الزكوة تجب على الصبي في ماله لان الزكوة تتأدى بالنائب وهو الوكيل كما في سائر حقوق
العباد فيتأدى بالولي ايضا الا ترى انه يجب ~~على الصبي~~ عليه صدقة الفطر والعشر بالاتفاق فكذا
الزكوة فقال وما يتأدى بالنائب اي مثل هذا النائب وهو الولي لا يصلح طاعة لان هذه النيابة
جبرية لا اختيارية لثبوتها على الصبي شرعا شاء او ابى والزكوة طاعة محضة فلا تتأدى بمثل هذه النيابة
لانه يصير اعطاء بطريق الكره بخلاف نيابة الوكيل لانها نيابة اختيارية باعتبار حسب
مستقل فعل النائب الى الموكل فالابتلاء لا يحصل لاداء العبادة فلو وجب يعني بما تتأدى بالنائب على
الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه النيابة جبرية لصار المال هو المقصود في منع العبادة

العبادة دون الفعل الذي يحصل الابتلاء وذلك يكون المال مقصودا بالذات في جنس القرب لانه
يدل على حاجة صاحبه كما في حقوق العباد دون من تنزه عن الحاجة اغنى الاغنياء وما لكل ما في السموات
والارض ومتنزه عن الحاجة فلا يجوز ان يصير المال في القربة مقصودا فان قيل ما ذكرتم مردود
بما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي عليه السلام انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تاكلها
الصدقة وفي رواية كيلا تاكلها الزكوة وفي رواية من ولي مال اليتيم فليؤد زكوته قلنا هذا خبر من نقل
فان الصحابة اختلفوا في هذه المسألة فقال ابن عباس رضي الله عنهما لا زكوة في مال الصبي وقال ابن
مسعود رضي الله عنه يعد الوصي عليه السنين ثم يخبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم
يؤد وعن عمر وعائشة رضي الله عنهما انهم اوصوا ولم يجز المحاجة بينهم بهذا الحديث ولو بلغهم
لما وسعهم ترك المحاجة ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد مردود عندنا مع انه
روي عن الحسن البصري انه حكى اجماع السلف في ان لا زكوة على الصبي قوله وما يشوبه اي يخلطه
معنى المؤنة مثل صدقة الفطر يلزم الصبي عند محمد وزفر رحمهما الله لما قلنا آنفا انه ليس باهل
للعبادة المالية بواسطة اداء الولي وقد ترجح معنى العبادة فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة المعدوم
احترازا اي اكتفاء وذلك اي مثل الاختيار القاصر وقد مر بيان هذه المسألة ولذا فيما
كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج وانما قيد به لان معنى العبادة تخالط العشر
حتى يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله ومعنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدأ على
المسلم ولكنهما في الاصل مؤنتان لان الارض كما مر بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا
بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبهما
لما ذكرنا ايضا نفقة الازواج لان الصبي اهل لوجوب المؤن وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى
لا يجب على الصبي كالحد ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم حكمه وهو المؤاخذة
بالعقوبة قوله ولهذا اي ولما ذكرنا ان من كان اهلا للحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء
كان اهلا لنفس الوجوب كان الكافر اهلا للاحكام التي اريد بها وجه الدنيا مثل المعاملات والعقوبات
من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا
من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا
الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من المؤمن
بل الكافر الذي هو عقوبة وجزاء من المؤمن فكان اهلا للوجوب لو وجب عليه ثمن المبيع
والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل وليه كما تجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن
اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع لا خلاف لان الخطاب بالشرائع التي هي
الطاعات تناول الكفار في حكم المؤاخذة في الاخرة على معنى انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد
لا بترك الامر اعتقادا للزوم والاداء وانهم ينكرون اللزوم اعتقادا وذلك كفر منهم

بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والاقرار بالتوحيد لا يكون مع انكار شيء من الشرائع فيعاقبون عليه في
الاخرة كما يعاقبون على اصل الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من
اصحابنا ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اصحاب
الحديث وعامة مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات
واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان وهو المختار وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا
فانهم لو ادوها في حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد عند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات
كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبارا عن سائل اهل الجنة يا ايهم ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين الايات فظاهر هذا النص يقتضي انهم يعاقبون في الاخرة على الامتناع
من الاداء في الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها وبقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
اخبر بالويل لهم بعلة ايتاء الزكوة فدل على وجوبها وبان سبب الوجوب متقرر وصلاحية
الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم
من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما
اداءها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر
وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا تزيل التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان
تقصيرا لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو راس الجنايات اولى وانما لا يجب القضاء
بعد الاسلام لان الكافر اذا اسلم سقطت الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق
لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لا انها لم تجب فاذا مات على
الكفر لم يوجد المسقط فيعاقب على تركها في الاخرة وليس حكم الوجوب وفائدته الاداء لا غير
فان الايمان واجب على الكافر وقد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم
علم الله منه انه لا يصلي مثلا الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكن
وجوبها لفائدة توجه العذاب في الاخرة فكذا ههنا ووجه القول المختار ما روي ان النبي عليه السلام
لما بعث معاذا الى اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم
ان عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تنصيص على ان وجوب اداء الشرائع
مرتب على الاجابة الى ما دعوا اليه من اصل الدين وما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب
الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل
للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمراة لا تكون اهلا
لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى واذا انتفت اهلية
ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون اهليته لا يثبت الوجوب وهذا الخلاف

وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وذكر في الميزان
ان ايجاب الشرائع على الكافر تكليف ما ليس في الوسع لانها اما ان يجب لتؤدى في حالة الكفر او لتؤدى
بعد الاسلام لا وجه الى الاول لان الكفر مانع من صحة اداء العبادات ولا الى الثاني لان قضاءها لا يجب بعد الاسلام
وتكليف ما ليس في الوسع غير جائز سمعا وعقلا وقوله ولم يجعل مخاطبا بالشرائع الى اخره جواب
عما قالوا ان الكافر ولو لم يكن اهلا للخطاب بالشرائع مع صفة الكفر ولكنه اهل له بشرط تقديم الايمان
فيجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للتكليف بالشرائع كما قلنا في الجنب والمحدث فصار كانه
امر بالايمان اولا ثم باداء الشرائع ثانيا فقال انما يثبت الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية
لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضي لانه ثبت لتصحيحه وليس الايمان كذلك لانه راس اسباب نعيم
الاخرة فلا يصلح ان يثبت شرطا لوجوب الشرائع بطريق الاقتضاء كما لو قال المولى لعبده اعتق عن نفسك
عبدا او قال له تزوج اربعا من النساء لا يصح الامر بالاعتاق وتزوج الاربع ولا يثبت الحرية بطريق
الاقتضاء تصحيحا للامر لان حريته اصل في اهلية الاعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا يستتبع
ما هو تبع لها فكذلك ههنا ولان الشيء انما يثبت مقتضى لغيره اذا تقرر المقتضي عند تحقق المقتضي
كالبيع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان
ههنا لا يبقى وجوب الاداء في شيء مما سبق في حالة الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به وتبين
بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل تحقق
معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر لاداء
العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي لا للامور لا للامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة
عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع للمامور
نفسه لان منفعته له لا يكون واجبا عليه والمنفعة في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق
لهذا النظر فيكون عدم تناول الخطاب اياهم تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وانما
الخطاب باداء العبادات لنفع المرء باداءها فكان كمن قال عم الناس غدا من ناله
نفع بها ويشتري نفسه فعتقها يعني بالائتمار بالاوامر والقول بان الكافر ليس باهل للسعي
في فكاك رقبته مما لم يؤمن لا يكون اسقاطا للمولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق
تخفيفا عليه فان ما هو فيه من ذل الرق فوق ضرر المطالبة بالاداء ومثاله من المحسوسات
مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء ويكون نظرا فاذا اخبر الطبيب
له واذا ايس من شفائه فترك مطالبته بشرب الدواء لا يكون تخفيفا منه عليه بل يكون
اخبارا بما هو اشد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كاس الحمام فكذلك قولنا ان
الكفار لا يخاطبون باداء الشرائع لا يتضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة
فيما اصروا عليه من الشرك وبترك سقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقي لقيل

المقتضاة

تخفيفا عليهم بل ليكون تغليظا لهم لان الكافر غير اهل لان يكون الخطاب له...

سنهم اذا احابوا فان ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تنكيلا واما تعلقهم بالنصوص فغير صحيح
لان المراد من المصلين المعتقدون لها اى لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة وحقيتها على الوجه الذي
جاء به الرسول كما في قوله تع فان تابوا واقاموا الصلوة اى قبلوها واعتقدوا حقيتها بدليل انه تخلية السبيل
كانت واجبة قبل الاداء اذ المراد لم نكن من المومنين لان الصلوة هي العلامة اللازمة للايمان كما في قوله
عم نهيت عن قتل المصلين اى المومنين وكذا المراد من قوله تع لا يوتون الزكوة لا يقرون بفرضيتها
كما قاله الزجاج او لا يزكون انفسهم بالايمان كما قاله الحسن واما قوله انهم فائدة الوجوب الثواب التعذيب
تعر صحيح ايضا لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز التصحيح بمكان الاثم بالترك كما في النوم والصبي
الاثم والمدان **قوله** وقال بعض مشايخنا اراد به القاضي الامام ابا زيد ومن سلك طريقه فانهم قالوا
بوجوب حقوق الله تعالى على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم سقوطها عنه بعد الوجوب
بعذر الصبا لدفع الحرج وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة
وهما يتحققان في حق الصبي كتحققهما في حق البالغ لان الصبي والبالغ في الذمة والسبب سواء وانما تفترقان
في وجوب الاداء بسبب الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق الشرعية التي
يلزم الادمي بعد البلوغ بحسب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه
باختيار لم يتوقف على قدرة الفعل والقدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء و
حكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا
بوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط
بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج ولا معنى لقول الوجوب يثبت للاداء لا لنفسه فلا يجوز الايجاب
على من لا يقدر على الاداء لانا نقول الوجوب للاداء او لاحالة الوجوب بل يجوز بعد لعدم زمان الاداء
او قضاء فضح الايجاب على من يحصل له قدرة الاداء او القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة
والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يمتنع الوجوب لعدم ثمرته كما لو باع من يفلس محل
الثمن وان كان عاجزا عن اداء قال الشيخ الامام الزاهد المصنف ونحن كنا على هذا القول
ولكنا تركناه بهذا القول الذي اخترناه لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة مع عدم
اعتبار ما هو حكم الوجوب مجاوزة الحد في الفقه واخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة في
الدنيا والاخرة لان فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم
الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا
وكذا المجازاة في الاخرة تنبني عليه كما قال تع جزاء بما كانوا يعملون فيثبت ان الوجوب بدون
حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا اى القول المختار اسلم الطريقين عن الفساد
صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم بسقوطها
عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه اصلا اسلم عن الفساد وعن

لان الوجوب من غير اداء او قضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب
سالم عن هذا الفساد المعنوى وتقليدا اى للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا
وحجة اى استدلالا لان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج لكان متنفلا اذا
ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى عن
الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى
يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به اولى **قوله** ولهذا اى ولما بينا
ان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول بوجوبه قلنا في الصبي اذا
بلغ في بعض شهر رمضان انه لا يقضي ما مضى لان الوجوب فيما مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم
حكمه وهو وجوب الاداء في الحال او في الثاني لا يحتمل الحرج فلم يثبت الوجوب اصلا حتى
لو ادى في الحال او بعد البلوغ كان متنفلا ابتداء لا مؤديا للواجب وبقوله فيما مضى اشارة الى
انه يؤدي ما بقي من الشهر لانه صار اهلا للوجوب بالبلوغ وهذا بخلاف الجنون اذا افاق
في بعض الشهر حيث يقضي ما مضى لان الوجوب متقرر في حقه لاحتمال الاداء بانقطاع
الجنون في كل ساعة وعدم الحرج في النقل الى الخلف وهو القضاء فاما الصغر فغير زائل لم
يحتمل الانقطاع الى ان يبلغ فكان احتمال وجوب الاداء منقطعا فلا يثبت الوجوب وكذلك
اى وكما بينا حكم الصبي على الاصل المذكور بينا حكم الحائض عليه ايضا فقلنا ان الصوم يلزمها لان
الاداء اذ الحائض الامر في المنع من اداء الصوم حقيقة وحكما لان فقه الشرع يحصل مع هذه الصفة
ويصح الاداء مع الجنابة والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب ولكن الشرع لما منعها من الاداء
في هذه الحالة انتقل الحكم الى القضاء لانتفاء الحرج كما في الحلف على مس السماء والامر بالوضوء
عند عدم الماء انتقل الى الكفارة والتراب لحصول الحكم على ما مر وكذا اى ومثل قولنا في الصبي
والحائض قولنا في المجنون يعني كما بينا حكمهما على الاصل المذكور بينا حكم المجنون عليه ايضا فقلنا
اذا امتد الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج بان استغرق الشهر في الصوم او زاد على
يوم وليلة في الصلوة لم يثبت الوجوب من الاصل لعدم حكمه وهو الاداء في الحال والقضاء
في ثاني الحال بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك وهو معنى قوله هذا اى يشترط الوجوب عند
الامتداد في الصلوات والصيام ثم اذا لم يمتد بان لم يستغرق الشهر في الصوم لزمه اصل
الصوم يعني ثبت في حقه نفس الوجوب لاحتمال حكمه وهو القضاء لانتفاء الحرج عنه
فيه وكذا الحكم في الصلوة اذا لم يمتد الجنون الى يوم وليلة لانتفاء الحرج عنه في ايجاب قضائها
ولكنه خص الصوم بالذكر لانه وضع مسئلة بلوغ الصبي في الصوم فذكر في نفيها مثلها هذه
قوله واذا عقل الصبي احتمل الاداء اى اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان
اى بثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب ادائه حتى صح الاداء منه يعني عن الفرض لما مر ان الكلام

نفس وجوبه عليه اذا عقل لما عرف في باب بيان اسباب الشرائع وغيره ان نفس الوجوب ثبت
بطريق الجبر باسباب وضعت للاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء او القضاء
او عن حكمة اي فائدة بعني اصل الوجوب في الذمة لا يستقل الامر لا يتعلق صحته بكون المأمور من اهل
الفهم بل الوجوب متعلق بالاسباب والامر بعد ذلك لالزام اداء الواجب في الذمة بسبب
ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا
لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب اذا تضمن فائدة لكن الاداء لا يجب عليه لانه يحتمل
لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا وصف حرج لا يلزمه فانما يسقط
لعذر الصبا ايضا وهو معنى قوله والتكليف والخطاب على الصبي بمجرد العقل واذا كان الوجوب
حاصلا واداه بشرطه وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء وبعد ما صح منه اداء الصلاة
واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع من نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ
والكلام في الصلوة لانها مترددة بين فرض ونفل فتقع نفلا والان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه
لما قلنا الا ترى انه لو اسلمت وابى هو الاسلام بعدما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت
حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فثبت ان نفس الوجوب ثابت في حقه وحكم
الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعد ذلك فلا يسقط بالصبي ايضا فيقع اداؤه فرضا بخلاف
والصلوة يحتمل السقوط باعذار كثيرة فتسقط بالصبا ايضا وانما سقط اصل الوجوب استغناء
اثباتها نفلا فلا وجوب اتسب عن النسبة هذا هو مختار الشيخ واستاذه الامام شمس الائمة
الحلواني والقاضي الامام ابي زيد رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله لا
عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه صحيح
باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء كما
ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب
والمحل بدون حكم الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان بوجود الاداء صار ما هو حكم
الوجوب موجودا بعني الاداء وان لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة
كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا **قوله**
والاغماء لما لم ينافِ حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء من غير حرج البائن ولا عنا
لا امتداده في الصوم لندرته لم ينافِ نفس وجوب الصوم وانا قلنا انه غير مناف الاداء لانه اذا
جن او اغمي عليه بعدما نوى الصوم ولم يوجد منه ما ينافي الامساك صح صومه وكان مؤديا للفرض
انه غير مناف الاداء وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد بان زاد على يوم وليلة لتعذر الاداء
في الحال وتعذر القضاء في الثاني لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبه اي وجوب الاداء
وهو الصلوة او وجوب هذا الواجب والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد

الاسماء

الاسماء فلا حرج في الصوم والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا للوجوب ايضا فثبت ان الحقوق
كلها بلا حرج مستقيمة على الطريق المختار **باب اهلية الاداء**
قوله واما اهلية الاداء عطف على قوله اما اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم
الاهلية هناك على نوعين ثم فصل كل نوع فقال اما اهلية الوجوب فكذا واما اهلية الاداء فكذا اتاما
بين للتفصيل قاصر وكامل اي نوع قاصر ونوع كامل انما القاصر اي النوع القاصر فيثبت بكذا الخلاف
ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان
في اول احواله عديم القدرتين شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحد منهما درجات الكمال فقبل
بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احديهما
قاصرة كما في المعتوه بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق
بالصبي في الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين الى درجات الكمال وهو
المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احديهما
درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه
الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة
له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام
الاداء حرج لانه يحرج للفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي ايضا
بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا الا وله حكمة والاول ما يعقل ويقدر
رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرته بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت
في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم
عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل حقيقة
تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا
الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا
وعدما واية هذا كله قوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يعقل ويفيق
والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل
ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل **قوله** والاحكام
في هذا الباب اي باب اهلية الاداء وبعني به الاهلية القاصرة منقسمة على ما مر
اي في اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى وحقوق العباد فكذا في اهلية الاداء واما حقوق الله
تعالى فثلثة اقسام منها وهو بعض النسخ فمنه اي من المذكور ما هو حسن لا يحتمل ان يكون قبيحا
غير مشروع بوجه والامر هنا اي لا بتعة والاصل فيه بوجه وانما قاله ردا لمذهب الخصم كما بينا
شانه وهو الايمان فوجب القول بصحته من الصبي وقال الشافعي لا يصح ايمانه في احكام الدنيا

حتى يحتلم

حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا يبين منه امراته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث
يصير مسلما باسلام ابيه وامه ولا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذكر في
المحصول انما يصير موليا عليه من جهة غيره في حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا
لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز وكذا الشيء انما يجعل تبعا لغيره في حكم اذا
لم يكن اصلا بنفسه في ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون تبعا ومتبوعا في حكم واحد وهذا الحجر وانه
معنى قوله من يقول لان الاسلام منفعة محضة فيصح من الصبي لانه فيما يرجع الى احكام الدنيا عند الدلائل
احكام الشرع يتردد بين النفع والضرر حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امراته
المشركة ويرث من المسلمين ويحل له المسلمة فكان نظير البيع والشرا فلا يصح منه فاما
احكام الاخرة ~~من احكام الدنيا~~ فهي نفع محض فيحكم بصحته في حق احكام الاخرة لصحة الاعتقاد عنه
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر
فان من اعتقل لسانه بمرض مزمنه فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الموت صح اسلامه في احكام
الاخرة ولا يصح في احكام الدنيا حتى يجري عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر
المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه وهو كافر في احكام الاخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا
كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي عم ولنا ان الايمان تحقق حقيقة وجد ممن
اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما لو تحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على
حدث العالم وانه متحقق في حق الصبي والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف
التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا في صبي عاقل يناظر في
الله تعالى وصحة رسالة الرسول عم ويلزم الخصم بالحجج على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان
سواء واهليته للايمان ثابتة حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل كما بينا وكذا حكما لانه اهل
واجابة للداعي وقد ثبت بالنص لان الصبي اهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعي كما في الطلاق
والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الحجر عن الايمان كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا
في حال والله لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوده وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه
وجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع قوله ولا عهدة ثم اشارة الى
الجواب عما قال الخصم ان الاسلام غير متردد بين النفع والضرر فكان كالبيع الاستدلال
العهدة فقال العهدة اي الضرر لا تلزمه في الايمان الا في لزوم ادائه وقد امكن ان لزوم الاداء
يحتمل الوضع اي الاسقاط لانه يسقط بعد البلوغ بعذر الاداء والنوم والاغماء فوضع
اي اسقط لزوم الاداء عن الصبي بعذر الصبا ايضا فاما الاداء اي نفس الاداء من غير
لزوم فخال عن العهدة اي الضرر بل هو نفع محض كما بينا فوجب القول بصحته من الصبي
للخصم ان يقول انا اسلم انه نفع محض في احكام الاخرة ولكني لا اسلم انه نفع محض في

الحدود ذكر في مقابلة الحرمان الارث الذي عنى ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قريبه الكافر مضاف

الدنيا المتضمنة فساد النكاح وحرمان الارث اشار في الجواب الى ان الكفر الباقي على الكفر يعني الذي بقي
على الكفر لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية عنهما والسبب القاطع كفر الكافر لا
اسلام المسلم وكذلك اي وكذا الحرمان الفرقة الواقعة بينهما في اضافتها الى كفر الباقي على الكفر لا الى اسلام
من اسلم لما مر بيانه في باب الترجيح ولما كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا ~~وصار مثل البيع~~
~~الهبة~~ فيكون مشروعا في حقه وليس مسلما ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف
اليه فلا نسلم انه من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب يرثه ولا
امراة تنفسخ نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به ومثل هذا
لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشيء تستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الاخرة فاما ما يجري مجرى
الثمرات من ثمراته الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض
ولا يمنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك
بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه ~~بهذا السبب لان الحكم الاصلي للارث~~ وانما ثبت
العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا صح الارث والهبة من غير عتق فلا
يمتنع الارث بهذه الواسطة وكذا لو وكل بشراء عبد مطلق فملك شراء ابي الامر وعتق عليه
لانه في اصل الشرا موتمر بامره والعتق ثبت بناء عليه فكذا في ما نحن فيه والدليل عليه ان هذه
الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام يلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه
حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم وورث قريبه الذي يعتق عليه منه او كانت له
امراة مشركة يحرم من الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام عهدة اي ضررا
في حقه لما قلنا ان المنظور اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه على ان ما
ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم النفع فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث من اقاربه المسلمين
والقرار في نكاحه اذا كانت امراته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر تساقطا وبقي الاسلام في
نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح واما قوله بانه مولى عليه في الاسلام على ولده
بل يعقل لنفسه ثم ثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب
ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق
الولاية ولكن ثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا
~~اذا كان التصرف بنفسه~~ واذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه
ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للولي عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل
تحصيل الامران جميعا لينتفع بطريقين واما قوله انه لا يصلح تبعا ومتبوعا في حالة واحدة فكذلك لكن في
الحالة الواحدة ليست بموجودة لانه في حال كونه اصلا بنفسه ليس بتبع لغيره وفي حال كونه تبعا
لغيره ليس باصل بنفسه وقد يجوز ان يجتمع في الشيء دليلان يقتضي احدهما كونه اصلا والاخر كونه تبعا

كالخنثى تبع الأم في العتق والوصية ويصلح اهلا
بنفسه كالشجر تبع الارض في البيع ويصلح اصلا بنفسه فيه ايضا ولكن لا اتصال لها تبعا في حالة واحدة
فلذلك الصبي لاتصاله بعقله يبقى تبعا للغير ولوجود اصل العقل فيه يصلح اصلا بنفسه قوله ومنه
اي ومن هذا القسم او من المذكور وهو حقوق الله تعالى ما هو حسن لا يحتمل غيره اي غير كونه قبيحا
على مقابلة القسم الاول وهو الجهل بالصانع والمراد منه كونه حق الله تعالى لا يحتمل سقوطه حقيقة الزنا
وشرب الخمر وحاصله ان ردة الصبي العاقل صحيحة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في احكام الدنيا
والاخرة استحسانا حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام نعوذ بالله والعياذ بالله لا يجعل ذلك
عفوا بعذر الصبا فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف وان كان
الحكم صحتها في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما اشير اليه في المبسوط
شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وان كان لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة
ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق
امرأته وهبة ماله الا انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما تمحض ضررا ويحجر عنه على
وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو
صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في الردة بمنزلة البالغ لان
البالغ انما يحكم بردته لتحققها وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال
وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان وثبت الحظر فيها حتما لانها لا تحتمل ان لا تكون محظورة في
وقت من الاوقات ولا في شخص من الاشخاص واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه
ولم يسع تركها بعد الوجود حقيقة المحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر
الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبا قال الشيخ ابو الفضل الكرماني
رحمه الله انما حكمنا بردته ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجب العبد عن اختياره
وذلك يتصور الترك منه ومتى قلنا لا يتصور الترك منه لم يكن الموجود اسلاما بل ترك الاسلام
بعد وجود الردة وقوله الا ترى الى اخره متعلق بما سبق من محذوف والتقدير ومنه ما هو لا يحتمل
غيره فوجب القول بصحته من الصبي ايضا كالقسم الاول الا ترى انه لا يرد علمه بوالديه بسبب
يلحقه من جانبهما من ضرر [illegible] ولا يجعل ذلك جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد علمه بالله الذي خلقه
ورزقه بسبب احكام تلزمه بناء عليه مع ان ادا الشرع انفع له من ادا الابوين وكذا كما لا
يرد علمه بالوالدين ولا يعد جهلا والجهل بالغير لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا لشيء جهله فكيف الحال
بالله ثم لا يعد علمه بالله صحيحا لم يصح ان يجعل ارتداده عفوا اذ يؤدي الى جعل الجهل به علما اذ لا واسطة بين العلم
بالله والجهل به بل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها بلا
ايمان وقد زال بالارتداد حقيقته لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كان الحكم في
ماله

يعد علمه انه اتقى من الجهل بغيره اذا كان لا يعد ذلك كان الجهل بالله جهل

ملزمة او صام في حال اعتكاف او اكل في صومه منه لم يمر هذه العبادات وان كان في فسادها اثمه
انه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع
الفرقة انما لزمه حكما لصحته اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام
من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه
الاحكام قصدا اليها فلم يصلح العفو عذر مثل الصبي للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر
العظيم الذي لا يحتمل العفو لوصل بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه
بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله
بعد الارتداد فتبعيته عن [illegible] قوله ومن ذلك اي ومما ذكرنا من حقوق الله ما هو متردد بين
القسمين اي بين ما هو حسن لا يحتمل غيره وبين ما هو قبيح لا يحتمل غيره بل يحتمل ان يكون حسنا
في بعض الاوقات دون البعض كالصلاة والصوم والحج وغيرها فان الصلاة ليست بمشروعة في
الاوقات المكروهة وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس بمشروع
في غير وقته قلنا فيها اي في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة بصحة الادا من الصبي
العاقل باعتبار الاهلية القاصرة من غير عهدة اي من غير لزوم مضي وضمان حتى تكلمت [illegible]
~~هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة بصحة الادا من الصبي العاقل باعتبار الاهلية~~ بسقوط الوجوب
اي نفس الوجوب ووجوب الادا عن الصبي في الكل ماليا كان او بدنيا لان اللزوم لا يخلو عن الزام
عهدة وقد شرعت هذه الحقوق بدون هذا الوصف وهو اللزوم كما في المظنون وقلنا
بصحتها اي بصحة ادا ما كان بدنيا منها منه بطريق التطوع لان ذلك نفع محض لانه يعتاد اداءها
فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه النفل بجنس هذه العبادات بعد ادا ما شرع بصفة اللزوم
في حق البالغين بلا لزوم مضي اي اذا شرع فيها ولا وجوب قضاء اي اذا تركها او افسدها لان
هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك اي كما شرعت في حق الصبي بلا لزوم مضي
ووجوب قضاء الا ترى ان البالغ اذا شرع فيها اي في هذه الحقوق او العبادات على ظن انها
عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها لا يجب
عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى فاما ما كان ماليا منها فلا يصح منه اداؤه لان فيه
اضرارا به في العاجل باعتبار نقصان ملكه ويبنى ذلك على الاهلية الكاملة لا على القاصرة وكذا
اي وكما لا شروع في هذه الحقوق يعني به الشروع في الصلوة او الصوم اذا شرع البالغ
في الاحرام على هذا الوجه اي على ظن انه عليه ثم تبين بعد انه ليس عليه يصح الاتمام من غير صفة
اللزوم حتى اذا احصر يتحلل لا يجب عليه القضاء وكذا الصبي اذا احرم صح منه باعتبار
الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه تقع عبادة نافلة ولكن بلا لزوم عهدة حتى اذا ارتكب
محظور احرامه لم يلزمه جزاؤه لان في الزامه ايجاب ضرر وعهدة وذلك يبنى على الاهلية

الكاملة قوله ومقاتلة الصبي انما اخرج جواب سؤال يرد على ابي حنيفة ومحمد في مسئلة ردة
الصبي انهما حكما بصحة ارتداده حتى حرم الميراث ووقوع الفرقة ثم لم يحكما بصحته في وجوب
القتل فقال انما لا يقتل وان صحت ردته عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها
بل هو بحسب المحاربة ولهذا لا تقتل النساء وكذا لا يقتل اصحاب الاعذار كالزمني والعميان في
رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة لانها ليست من
اهلها ولانها وجب جزاء وعقوبة في الدنيا بني على الاهلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم على
جواز ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء والجواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة
وجزاء على الكفر على ما عرف لان الضرب عند اساءة الادب تاديب للرياضة في المستقبل بمنزلة
ضرب الدواب لا جزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء وكذا اغتنام
ماله مباح غير معصوم محل للتملك كالصيد ودراري اهل الحرب بهذه الصفة وانما زوال العصمة
التي هي كرامة يكون بطريق الجزاء فينبغي ان لا يزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال العصمة
بالمرض والجنون بالموت والغنى بالفقر ولا تعلق له بكونه جزاء بطريق العموم الى ما اشار
الامام وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال
العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام
لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل وكذا لو قتله انسان
قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورته
استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط
قوله اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرته لان تصحيحه يكون سببا لوجود الاهلية الى
وفي تصحيحه نظر له ويحتاج الى نظر بالتحرز عن قولنا يصح صحبة النوافل باعتبار ما ذكرنا ان الاهلية
القاصرة كافية لاداء ما هو نفع محض والنوافل نفع محض في ذلك لانه وجب اداء جواز اداء
النوافل منه واضربوهم عليها اي على ترك الصلوة والامتناع عن ادائها وقوله وانما هذا
اي الضرب المذكور في الحديث كذا جواب عما يقال كيف يصح ضرب الصبي والامر على
الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد ذكرت انها عقوبة ساقطة عنه فقال هذا
اي الضرب المذكور في الحديث ضرب تاديب وتعزير ليتعود ويتخلق بالخلق السلمي في
اداء الصلوة في المستقبل لا عقوبة على ترك الصلوة في الماضي والضرب للتاديب انفع المنافع
في حق الصبي كما قيل ادب بنيك اذا ما استوجبوا ادبا فالضرب انفع احيانا من القرب
فلا يكون ذلك داخلا في النوافل الصحة ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة
وقبضهما والاصطياد والاحتطاب ونحوها وذلك اي قبول الهبة والصدقة او مباشرة ما هو نفع
محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امرأته على مال وقبضه منها بغير اذن
مولاه

مولاه فانه يصح لانه تجرد عن شبهة ضرر او توهم ضرر او توهم ضرر له وهذا نفع محض في حقه فلا
يتوقف على اذنه ولا يبطل الحجر قوله وكذلك اي مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور
اذا اجر الصبي المحجور نفسه لا يجوز للصبي المحجور ولا للعبد المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد
معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك على المولى او الولي ولهذا لا يستحق تسليم النفس
بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فان عمل الصبي او العبد ففي القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ولم يجب
الاجرة باعتباره فاذا فسد لم تجب الاجرة وفي الاستحسان وجب الاجر لما وجدنا
ان هذا العقد يتمحض منفعة بعد اقامة العمل فانا لو اعتبرنا العقد لا يوجب الاجر ولو لم نعتبره
لم يجب الاجر والصبي او العبد لا يكون محجورا عما يتمحض منفعة كقبول الهبة والصدقة لان
الحجر لدفع الضرر ففيما لا ضرر فيه بوجه لا حجر فان عطب العبد في العمل كان المستاجر ضامنا
لقيمته لانه غاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمان من حين وجب عليه
الضمان وانما اوجبنا الاجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم الاجر
بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك
بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر هذا معنى قوله وجب اي الاجر للعبد اي لمولاه بشرط
السلامة والاستبطال السلامة في الحر قوله وكذلك اي وكالعبد والصبي اذا آجر نفسه العبد
اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن وليه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل
القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى والولي فيكون حاله كحال الحربي المستامن اذا
قاتل بغير اذن الامام استحق الرضخ والانفال وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب
دون ما يتمحض منفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالماذون
له من جهة المولى او الولي في ذلك قوله ويحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا
قول محمد خاصة لانه عنده امان الصبي المحجور والعبد المحجور صحيح وذلك لا يصح الا
ممن له ولاية واذا كان لهما ولاية القتال كان لكل واحد منهما استحقاق الرضخ عند الفراغ من القتال والدليل
عليه ان محمدا رحمه الله ذكر هذه المسئلة في السير الكبير واكثر تفريعاته مبني على اصل كتفريعات
كتاب الزيادات فاما عند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يستحق واحد منهما شيئا لان امان العبد
المحجور والصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال ولهذا لا يحل لهما شهود القتال
بدون الاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا بالاجماع بالقتال كالحربي اذا قاتل والاصح انه
جواب الكل لما ذكرنا ان الحجر لدفع الضرر وقد انقلب نفعا بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق
قال الله تعالى علمه البيان من عليه بتعليم البيان لان الانسان تميز عن ساير الحيوان باللسان وهو
المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير وفي الحديث المرء باصغريه قلبه ولسانه وقال
الشاعر لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق الا صورة اللحم والدم ثم كان القول

تصحيحا اى بصحة كلامه اى اذا لم يتضمن ضررا من اعظم المنافع الخالصة اى عن الضرر وفي ذلك
اى في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات توصل له الى درك المنافع من الارباح والمضار من
الغبن والخسران واهتدائه في التجارة بالتجربة من غير لحوق ضرر ونقصان واليه اشير في قوله
تعالى وابتلوا اليتامى اى اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم ومعرفتهم بالتصرف قبل البلوغ حتى اذا انستم
منهم رشدا اى هداية فادفعوا اليهم اموالهم من غير تاخير عن حد البلوغ فعلم ان اهتداءه في التجارة
امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بصحته ما يحصل به الاهتداء ولكن لا يلزمه بهذه التصرفات عهدة
اذا لم يكن مأذونا لما سبق ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارته
لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان الشهادة اثبات الولاية على الغير والزام
بغير رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه الولاية **قوله** فاما ما كان ضررا محضا
فليس بمشروع في حقه لان الصبي مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار بقوله
ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار وذلك اى ما هو ضرر محض مثل الطلاق والعتاق
ونحوهما فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود
اليه فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه ولم يملك غيره اى ما هو ضرر
~~الطلاق والعتاق ونحوهما فانها ضرر محض في العاجل لانه يزيل ملك النكاح والرقبة والعين من غير~~
ضرر محض في حقه فكان المراد من عدم شرعية الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة
والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال من اصل الفقه
زعم بعض مشايخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق
قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في
الايقاع اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع ضرر كان صحيحا قال وهذا تبين
قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه
الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان
ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان
طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امراته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا
عند بعض المشايخ واذا كاتب الاب او الوصي نصيب الصغير من عبد مشترك بينه وبين غيره
واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان
موسرا وهذا الضمان انما يجب بالاعتاق يكتفى بالاهلية القاصرة في جعله معتقا لدفع
الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل اهلا
لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض

الطلاق والعتاق ونحوهما فانها ضرر محض في العاجل لانها تزيل ملك النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه

قوله ما خلا القرض اى الاقراض فان للقاضي ان يملكه على الصبي وبيده الى ذلك ان اصحابنا المعروف
لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بمال القضاء نفعا محضا وذلك لان القرض قطع الملك عن العين
بدلا في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادات ممن يرى فقره عند الحاجة بمحل الصدقة
وزاد عليها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع
ولهذا لا يملكه الوصي والاب في الصحيح من القاضي وصار مضمونا بعينه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة
ولاية القاضي يكون كالعين زيادة لان القاضي يمكنه ان يطالب دائما على خلاف العادة ويقبضه مال
اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيله
المال من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف ونوع صيانة العين فان العين يعرض التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وجاز ان يكون القرض فادرا على تحصيل
المنافع الخالصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضي بملكه على الصبي ضرر من الوصي لتحقق صلة التبرع
في حقه فلم يملكه والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي
وفي رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي واما
الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله ان الاب لو استقرض مال
الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا الصورة قول ابي حنيفة وقال محمد
رحمه الله لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى
انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه **قوله** واما ما هو متردد بين النفع
والضرر يعني يحتمل ان يقع نفعا ويحتمل ان يكون ضررا مثل البيع فانه اذا كان رابحا كان
نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وكذا الاجارة والنكاح فان كل واحد منهما ان كان باقل من اجر المثل
او مهر المثل يكون نفعا في حق المستأجر والمتزوج وان كان باكثر من اجر المثل او مهر المثل كان
ضررا وما اشبه ذلك مثل الشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك
والرهن فانه اى الصبي العاقل يملكه اى ما ذكرنا من التصرفات ادرما هو متردد بين النفع والضرر
بنفسه كما فيه اى في كل واحد منها او فيما هو متردد من اصناف التصرف يملكه برأي الولي اى
باجازته واذنه لان الصبي اهل الحكم بما شرع الولي حتى يثبت له حكم التصرف من ملك البيع
والثمن والاجرة والمهر الا ان الولي قد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات لوجود اصل
العقل حتى صح منه هذه التصرفات لغيره واذا صار اهلا للحكم كان اهلا للسبب
بالحالة لان الاسباب انما تعتبر لاحكامها لا لذواتها وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر
فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيكون للصبي مباشرته
على ان يصحح رأيه والقول بصحة مباشرة الصبي برأي الولي اصابة مثل ما فات
من الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع الحصول ذلك النفع

بمباشرة الولي وتوسيع طريق الاصابة اي اتساع له طريق تحصيل المنفعة لان منفعة التصرف تحصل
له بمباشرته وبمباشرة وليه وذلك انفع له من ان يسد عليه احد البابين ويحصل التحصيل من
النفع له بطريق واحد وذكر ابو جعفر جواز هذه التصرفات منه عند انضمام راي الولي الى رايه نظرا لنفسه
اصلا وهو محتاج الى حسنه رحمه الله لان قصور رايه لما انجبر براي الولي التحق بالبالغ
او صار بمنزلته ما اذا انجبر ذلك بكمال رايه بالبلوغ فينفذ منه مع الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ
من البالغ اذ كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي والثاني وهو محمد ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله لا ينفذ تصرفه لما كان باعتبار راي الولي فان انضمام رايه الى راي الصبي شرط
جواز تصرفه تعتبر رايه العام برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه وكما لا ينفذ التصرف
من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ومعنى عموم راي الولي وخصوصه
انه اذا باشر بنفسه كان رايه مختصا به لتصرفه براي نفسه واذا تصرف الصبي بنفسه
برايه كان رايه عاما لتعديه عنه الى غيره وانضمام راي الصبي الى رايه كذا قيل ويحتمل ان يكون
المراد من عموم رايه انه لما اذن للصبي في التجارة اذنا عاما دخل كل تصرف يصدر منه تحت عموم
وليه ووجد رايه العام فيه واذا باشر بنفسه كان رايه خاصا والفقه فيه ان الغبن
بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن
ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف
بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة يوضحه ان هذا التصرف لا يصدر من الولي لدفع
الضرر عن الصبي واذنه لتوفير المنفعة لا للاضرار به فجاز ان لا يملك الضرر به من التصرف
بعد الاذن كما له قبل وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش
كالهبة ويوضحه ان هذا التصرف ليس من اعمال التجارة وهذا دليله مال عاقل ولهذا
الشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست من التجارة
الولي لانه ليست له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة من غير تقييد بشرط الاحسن
والاصلح والاسعد لانه لا يصح التصرف من الولي ويصح ذكره في العقود بالدين
والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون به استجلاب قلوب
المجاهدين ليحصل مقصودهم من الربح في تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا والعين
سواء وما كان يعتبر من المريض من الثلث لعدم الرضا به من غرمائه وورثته لا لدلالة
يتقدم المأذون كالغبن اليسير وعن ابي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع الولي
فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راي وليه الى رايه فلم يكن
ان يكون شاملا لمتبع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا ان يكون
وليه وفي رواية اخرى رده الى التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك ان

التنبيه

التنبيه ان الصبي في الملك اصل لانه مالك حقيقة واصل العقل والراي ثابت له فيشبه تصرفه تصرف الملاك
من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خللا وينجبر ذلك براي الولي فيثبت شبهة النيابة
في هذا التصرف نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي
اذ تتمكن فيه تهمة لان الولي انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي كما لا
يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يجيزه الصبي منه بغبن فاحش وسقطت شبهة النيابة في غير موضع
التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل والشيخ
رحمه الله اشار في بعض تصانيفه الى ان المختلف تصرف الصبي بحكم الوكالة اعتبارا بانه لو كان الوكالة عقد خاص
يعتبر فيه محل التخصيص واعتبار جهة الملك جعل رايه كانه صدر من المالك على العموم فاعتبر بالاول
محل العموم قوله وعلى هذا الاصل وهو انه انما يمنع احتمال الضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه باذن
الولي يلزمه التزام العهدة فلما في المحجور اي الصبي المحجور اذا توكل اي قبل الوكالة او توكل في الوكالة لغيره
لم يلزمه العهدة اي الاحكام التي يتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان
في التزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك عليه لا بمباشرة القاصر وباذن الولي يلزمه لان قصور رايه اندفع بانضمام راي
الولي فصار اهلا للزوم العهدة وفي بعض النسخ وباذن الولي يلزمه فكان المراد من المحجور على هذه
النسخة العبد المحجور وحكمه وان كان كحكم الصبي فيما ذكرنا من صحة توكله بدون اذن المولى باعتبار
كمال عقله ولم يلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر
بالاذن لكن بناء هذه المسألة على الاصل المذكور لا يصح الا بان يثبت الاصل بعض لم يثبتهم
خرجها عليه والاول وهو محل النسخة الاولى اظهر قوله من وصايا المراهق ان
وصيته باطلة عندنا سواء كانت في الخير او لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها
من هذه الصور لمكنه الاشارة الى الخلاف بقوله عندنا واختلف العلماء في وصية الصبي
فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي لان هذه الوصية نفع محض
لانه يحصل له الثواب بها في الاخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت لان اوان نفوذ الوصية
بعد الموت والحاصل له ذلك بغيرها فكان ولانها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه
الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية بخلاف
تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لانه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف اعتاقه
بنفسه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له نفع وهو الولاء فلا يكون نفعا بنفسه كيف وقد
اجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع وهو الذي قارب البلوغ ولم يبلغ وسئل شريح عن وصية
غلام لم يبلغ فقال ان اصاب الوصية فهو جائز وهكذا نقل عن الشعبي وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فتكون
ضررا محضا في الاصل فتعتبر بازالته بطريق التبرع في حال الحياة فلا يصح وما فيها من النفع يحصل

ما دام الحال وهو انه حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كما
باع شيئا اشترية على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول الملك عنه
ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح كما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان علق نفعا
باتفاق الحال وكما لو طلق امراته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان
انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار وذكر لان في اعتبار الاحوال
حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن سلمنا ان في ايصائه نفعا من حيث الظاهر
وهو حصول الثواب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا للمورث فان نقل
ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا
لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه لان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون اي خير لهم من ان تتركهم فقراء يسألون الناس
باكفهم وانه بالاستقلال بالانتفاع ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حق
الصبي قوله اما شرع في حقه لان اهليته كاملة بعمومه لم يشرع في حقه المضار الا ترى انه شرع
في حق البالغ الطلاق ولم يشرع في حق الصبي لقصور اهليته فكذلك هذا اي كما ان الطلاق
يكون مشروعا في حق البالغ دون الصبي واول حديث عمر رضي الله عنه ان الغلام كان بالغا
ولكنه كان قريب العهد بالبلوغ ومثله يسمى يافعا بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول شريح
والشعبي ليس بحجة لانهما من التابعين دون الصحابة قوله ولئن كان اي ولان ما يتردد
بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه قلنا كذا اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما
ولد فعندنا في رحمه الله حق الحضانة للام الى سبع سنين او ثماني سنين ثم يخير الولد بين
الابوين فايهما اختار يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روي عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين وعن عمارة الجرمي قال خيرني علي رضي الله عنه بين عمي
وامي وكنت ابن سبع سنين او ثماني سنين ولان المقام مع الذي يختاره الصبي نفع محض
له لان احدهما يكون اشفق عليه وارفق به وانه يختار المقام معه فيكون منفعة محضة
حقه وهو ليس بولي عليه في هذا الباب فيكون وليا بنفسه وعندنا ان كان الولد ذكرا
فحق الحضانة للام الى ان يستغني عنها بان ياكل وحده ويشرب وحده ويلبس وحده
ويستنجي وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحيض ثم تدفع الى
الاب ولا يخير بوجه ولا تعتبر عبارته فيه شرعا لانه تخيير فيما يتردد بين النفع والضرر
بل جانب الضرر فيه متعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى وان هو يختار من
يدعه يلعب ولا يواخذه بالاداب ويترك خبيث العذار لقلة نظره في عواقب الامور
وانه يتضرر بذلك ولا يقال انما تحقق الضرر بفعل ذلك الغير لا باختياره لانا نقول الحكم

علة العلة تصير الاخيرة مضافة مع حكمها الى الاولى كما في شرا القريب والولي في موضع
النزاع ليس بولي حوابه عما يقال قد يندفع الضرر باذن الولي فينبغي ان يصح اختياره اذا اذن الولي
بذلك كما في البيع فقال لا يعتبر اختياره في هذا الموضع لان هذا موضع نزاعه الام وهذا الاختيار
عامل لنفسه فلا يصلح عاملا للصبي نيابة فلا يكون وليا في هذه الحالة وقد يحوز ان لا يعتبر قول
الصبي في ذلك لا روي ان ابن شدا كان اذا كان في رهن المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا
ثم رضوا بردهم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا يعتبر رضاهم في ذلك والرضا
اباؤهم ولا يردون بخلاف الرجال البالغين فهذا نوع اختيار منه لم يعتبر عبارته فيه ولا عبارته
ولنا لما انه مبني على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف والذي يمحض ضررا فان قيل
اذا اقر الصبي العاقل على نفسه بالرق وهو مجهول الحال يصح اقراره حتى اعتبر عبارته فيما يمحض
ضررا في حقه وهو ابطال الحرية وتبديل صفته المالكية بالمملوكية قلنا ثبوت الرق ههنا
ليس بعبارته ولكن بدعوى ذي اليد انه عبدي لا بعدم معارضته اياه بدعوى الحرية لا باقراره
به عليه وعند عدم هذه المعارضة يعتبر يد عليه فيكون القول قوله في رده بمنزلة الصبي الذي
لا يعقل اذا كان في يد رجل يقال هو عبدي او كان الحر انما يثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان
يجعل باقراره بالرق مدعيا للحرية بوجه فكان هذا نظير ما قلنا في صحة ردته وحسن اسلامه
مع جهله بالله لا يمكن ان يجعل عالما به حتى يكون محكوما باسلامه كما ذكره شمس الائمة والحوان
عما روي من الحجر ان النبي عليه السلام دعا الى ذلك الغلام مال النبي عليه السلام تبركا بدعائه لا لاعتبار اختياره والولاية
له والوحد مشكل من حيث انه كذا في المبسوط قوله وقد جعلنا الشافعي في هذه الجملة اي جملة ما ذكرنا
من الاحكام خلافا فاستقام من التناقض بقوله لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين
وفي الايصا كما ستاوي في العبادات حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها متوقفة على صحة العبادات
نال التحريمة يعتقد بالعبادات والقراة والاذكار في الصلوة عبادات اشد من صحتها من التصوف كما يصح من
البالغ وقال بلزوم الاحرام وغير نفع بعض اذا احرم الصبي يلزمه المضي عنده وليس في الترك
باللزوم له نفع وكذا لو ارتكب محظور احرامه يلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك نفع بل هو ضرر
محض وابطال الامان اي ابطل عبارته في الامان حتى لم يصح منه الاقرار عن معرفة وطوع لانه حكم
بالاسلام عنده مع انه نفع محض كما بيناه وهذا التناقض حيث صحح عبارته في تلك المسايل بمعنى النفع
ولم يصححها في الايمان الذي هو اظهر نفعا في الدنيا والاخرة من الوصية واختيار احد الابوين ولم يصحح
بعد اي انه لم ينظر في كل مسئلة الى المعنى الفقهي المودع فيها وانما اعرف من واحد وصححه بنفسه
في المسايل وهو انما يمكن حصوله من المنافع بمباشرته ولم يعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله له الا
بالتبعية تعتبر عبارته فيه لان من كان مولى عليه في شيء لم يصلح وليا فيه الا انه عاجز وهو كونه مولى عليه
سمة العجز اي علامته والثاني وهو كونه وليا بنفسه في القدرة وهو اي كونه عاجزا وكونه قادرا في شيء واحد

منضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا في شيء دل على سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما ثبتت عليه للغير ولايته فيه كما بعد البلوغ فلذلك فسدت عبارته فيما صار موليا عليه وان كان نفسه نفع وكذا فيما لم يصر موليا عليه اذا كان فيه ضرر به لا يعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره وكذلك اي وكما اختيار احد الابوين قبول الهبة ولو صح منه اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملكه بنفسه واذا ملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه ونقول لا يصح منه ويصح من الولي كالبيع والاقعه فيه اي فيما ذكرنا من الجواب في هذه المسائل لانه اي الشافعي رحمه الله لم يبن الامر على دليل العصمة والعدم من العصمة اي على دليل شرع صحته من الصبي او عدم صحته منه بل بنى الامر على شيء خارج عن الفقه وعندنا لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح موليا عليه باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب الاهلية لوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه ولا منافاة في الجمع بينهما لانا متى جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه اي فيما جعلناه وليا موليا عليه واذا جعلناه موليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فانا متى جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله مسلما تبعا لاحد ابويه واذا جعلناه مسلما تبعا لاحد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه وهو كالعبد يكون تبعا لمولاه في السفر والاقامة في حالة ويكون اصلا بنفسه في حالة وهي ما اذا خلي منه وبين ذلك وانما هذا اي الجمع من كونه وليا وموليا عليه عبارة عن الاحتمال اي المراد منه انه يحتمل ان يوجد هذا التصرف بمباشرته فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي عليه فيكون موليا عليه لا ان يوجد التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحد ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال الطلاق وتعليقه فانهما يتنافيان وجودا بمعنى انه لو وجد الارسال لا يبقى التعليق وكذا عكسه فاما قبل الوجود فيحتمل الوقوع بكل واحد من الطريقين وهو راجع اي الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف راجع الى توسع طريق النيل اي نيل الحكم والنفع الذي في ذلك التصرف فانه متى صح قبول الهبة بنفسه وصح من وليه ايضا كان حصول نفع الهبة له بطريقين ولو لم يصح منه كان طريقه واحدا ولا شك ان حصول النفع بطريقين انفع له من حصوله بطريق واحد وذلك اي توسع طريق الاصابة او نيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا عليه لان المقصود من الاحكام احكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الامرين حكمه وهو حصول النفع ترجيحا لا يهمل التردد في السبب اي ترجيحا يحل التردد الذي في السبب فانه يحتمل ان يكون بمباشرته ويحتمل ان يثبت بمباشرة وليه من غير تعين احدهما فيكون سلامة الحكم على الكمال اي لحصول النفع له على الكمال من غير تردد وانما الامور بعواقبها اي المعتبر عواقب الامور لا ابتداؤها وعاقبة ما ذكرنا هو تحصيل المنافع للصبي من غير تردد بتوسع طريقه وان كان في ابتدائه تردد فلم يعتبر

باب الامور المعترضة على الاهلية

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان الامور المعترضة عليها فقسمها

على حالها بعضها من اهلية الوجوب كالموت وبعضها من اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما سنبين على تفصيلها ان شاء الله تعالى العوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل الاخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم وسمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها وتسمية هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء من العوارض وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرا لها كذا قيل وايراد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وتقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضية لخروجه عن اختيار العبد فيه واشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الانسان لا يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فانهما خلقا كاملين من غير تقدم صغر ثم اعترض الصغر على اولادهما والاهلية ضرورة وجعل الجهل من العوارض المكتسبة مع انه اصلي لا اختيار فيه قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا باعتبار ان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم باختياره مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه وبهذا كان الكافر يجعل قادرا على اداء العبادات عند اصحابنا العراقيين بواسطة قدرته على الاسلام فكان تركه الاسلام مع القدرة عليه تركا لاداء العبادات مع القدرة على ادائها فلذلك جاز ان يعذب على تركها وهذا بخلاف الرق فانه يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر والاختيار للعبد في ثبوت الاجزية وان ثبت جزاء كالحد للزنا والقذف والسرقة وبعدما ثبت لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية وقدم الجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما ثابتان في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فتقدم بيان الجنون ليمكنه الحاق الصغر به

قوله اما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين رحمه الله يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب انعدام آثاره وتعطيل افعاله

الإنسان على أفعاله معتادة لتلك الأفعال من غير ضعف في عامة أطرافه وفتور في سائر أعضائه يسمى جنونا
والأسباب المهيجة له إما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في أصل الخلقة فلا يصلح لقبول
ما أعد لقبوله من العقل كعين الأكمه ولسان الأخرس وهذا النوع مما لا يرجى زواله ولا ينفع في
الاشتغال بعلاجه وإما معنى عارض أوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة إلى رطوبة مفرطة
أو يبوسة متناهية وهذا النوع مما يعالج بما خلق الله تعالى لذلك من الأدوية وفي النوعين يمتنع زوال العقل
لفساد أصلي أو عارض في محله كما يمتنع بزوال القوة الباصرة عن العين العمياء لفساد فيها بأصل الخلقة
أو بعارض اعتراها بها وإما استيلاء الشيطان عليه فتخيله الخيالات الفاسدة وتفزعه حتى يجبن
أدواته بتطيير قلبه والمجتمع دمه مع سلامة محل العقل خلقة وبقائه على الاعتدال ويسمى
هذا المجنون ممسوسا لتخبط الشيطان إياه ومسه بالإلقاء والوسوسة في قلبه ويعالج هذا
النوع بالتعاويذ والرقية وفي هذا النوع لا يحكم بزوال العقل والقسم الأول وهو ما كان لنقصان جبل
عليه غير متصور في العادة لعدم جريان السنة على خلق الله تعالى بمنزلة الأكمه فهو بمعزل عن اختلاف
العلماء فأما ما حصل منه بزوال الاعتدال أو بمس الشيطان فهو عارض على الأصل ثم القياس في
الجنون أن يكون مسقطا للعبادات كلها أي مانعا لوجوبها أصليا كان أو عارضيا قليلا كان أو
كثيرا وهو قول زفر والشافعي حتى لو أفاق المجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء
ما مضى كالصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم في خلال الشهر وكذا إذا أفاق قبل تمام يوم وليلة لم يجب عليه قضاء
ما فاته من الصلوات عندهما وذلك لأن الجنون ينافي القدرة لأنها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون
يزيل العقل فلا يتصور فهم الخطاب والعلم به بدون العقل والقدرة في الأداء لا تتحقق بدون العلم لأن
العلم أخص أوصاف القدرة فتفوت القدرة بفوته وبفوت القدرة يفوت الأداء وإذا فات الأداء
عدم الوجوب إذ لا فائدة في الوجوب بدون الأداء وحاصله أن بزوال العقل يفوت أهلية الأداء وبدون
الأهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء والدليل عليه أن الصبي أحسن حالا من المجنون فإنه ناقص
العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله إلى أن يصاب بعادة والمجنون عديم العقل إلى الإصابة عادة
وإذا كان الصغر يمنع الوجوب حتى لم يلزم الصبي قضاء ما كان في الشهر إذا بلغ في خلال الشهر فالجنون
~~عدم العقل إلى الإصابة عادة~~ به أولى وهذا خلاف المغمى عليه حيث يجب عليه قضاء ما مضى من الصوم
عند الإفاقة وقضاء الصلوات إذا كان الإغماء أقل من يوم وليلة لأن الأهلية قائمة لقيام العقل
إذ الإغماء لا ينافي العقل بل هو عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم فكان العقل باقيا كما كان ومن
عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالإعدام فكذا الإغماء لكنهم يعني علماءنا
الثلاثة استحسنوا فيه أي في الجنون إذا لم يتصل بالامتداد فجعلوه عفوا أي ساقطا كأن لم يكن
والتحق بالنوم والإغماء وبيانه أن الجنون من العوارض كالإغماء والنوم وقد انعقد الإجماع على أن
النوم والإغماء [illegible] بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي إيجابها إلى الحرج

المكلف بعد زوالهما وجعلا كأنهما لم يوجدا أصلا في حق إيجاب القضاء وأن العبادة كانت واجبة
فائتة من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بالجامع لأن كل واحد عذر عارض زال
قبل الامتداد وكذا الحكم في كل عذر عارض كالحيض والنفاس في حق الصوم هذا في حق إيجاب القضاء
فأما في حق الإثم فالأمر مبني على الحقيقة لورود النص المبني أن الله تعالى لا يكلف نفسا
إلا وسعها والإثم أنها ألا ترى أن الشرع ألحق العارض بالعدم في حق صحة الأداء حتى لو نوى
من الليل الصوم ثم نام ولم ينتبه إلا بعد غروب الشمس أو أغمي عليه أو جن ولم يفق إلى ذلك
الوقت حكم بجواز الصوم مع أنه عبادة خالصة والإمساك ركن وهو فعل مقصود ولا بد فيه من
التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل
الاختياري بطريق إلحاق العذر الزائل بالعدم وإذا كان كذلك في حق الأداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب
الذي هو وسيلة أولى أن يكون كذلك لأن الشرع ألحق العارض بالعدم في حق الأداء وقت تقرره حيث حكم
بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والإغماء ونحن في حق الوجوب ألحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا
السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق إيجاب القضاء عند زوال العارض فكان أولى بالصحة
ولا يلزم عليه المرتد إذا أسلم في بعض الشهر حيث لا يلزمه قضاء ما مضى في حالة الردة وإن كانت
الردة عارضة زالت وقد ظهر أثر كونها عارضة في حق التصرفات خصوصا على أصل أبي حنيفة رحمه الله
فإن تصرفاته تتوقف على التوقف حتى لو أسلم ظهر أنها انعقدت على الصحة وجعلت كأنها لم تكن
لأنه إنما لم تلحق بالعدم عند زوالها حتى يجب عليها القضاء كما زعم لأنا نقول الردة عندنا تلحق بالكفر الأصلي
في حق العبادات نصا حتى أوجبت بطلان ما مضى من الأعمال في حالة الإسلام وألحقت بالكفر الأصلي في الأعمال الموجودة
منها في حالة الكفر بقوله تعالى ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وقد عرف أن الحكم في الكفر الأصلي أنه لا يوجب قضاء
ما مضى فكذا هذا ولأن أهلية الوجوب تزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن إيجاب القضاء
بدون الوجوب قوله وذلك أي كون الجنون مسقطا للعبادات في القياس قل أو كثر وهو مستقيم
لما في الاستحسان إذا اتصل باعتبار أن الجنون لما كان منافيا لأهلية الأداء وملاقيا لثبوت أهلية
الأهلية بالعقل فبزواله يكون منافيا لها كان القياس فيه ما قلنا أنه يسقط العبادات قل أو كثر
استوعب منافيا للأهلية بقول الأكثر لأن الأنبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون لأنه يوجب زوال
الأهلية والتحاق الشخص بالبهائم وذلك لا يليق بحال الأنبياء ولهذا كان نسبتهم إلى الجنون كفرا لكنه أي
الجنون إذا لم يمتد [illegible] لم يكن موقعا حرجا أي لم يكن عدم اعتباره وإلحاقه بالعدم وإيجاب العبادة
معه موقعا في ~~الجنون الذي يجعل مسقطا~~ الحرج على ما قلنا يعني قوله وما ينافيه الوجوب وإذا امتد
في شهر رمضان كله [illegible] وقد اختلفوا في الجنون الذي جعل عفوا إذا زال قبل الامتداد إذا كان
[illegible] بعد البلوغ إلحاقه بالنوم والإغماء وإيجاب القضاء عند زواله قبل الامتداد إذا كان عارضا
يعني [illegible] بعد البلوغ [illegible] بالعوارض [illegible] عند عدم الامتداد
إذا بلغ الصبي مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبي فإذا زال هذا الجنون في خلال الشهر صار في معنى الصبي

اذا بلغ اي صار هذا المجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ما مضى
وقوله فاذا بالع جواب جواب اما وقال محمد رحمه الله هما سواء اي الجنون الاصلي والعارضي
سواء في ان يعتبر الممتد من كل واحد منهما ملحقا بالعدم وقوله واعتبر حاله بيان المساواة اي اعتبر
محمد رحمه الله حال الجنون الاصلي وهي امتداده وعدم امتداده وفرق بين الامرين فجاز
اي في الشيء الذي يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلوة وليلحق اي محمد رحمه الله
الجنون الاصلي في اصل الجنون وهو كونه عارضا يعني الاصل في الجنون ان يكون عارضا نظرا الى
ان الاصل في الجبلة سلامتها عن الآفات فكان كون الجنون اصليا امرا عارضا فيه فيلحق محمد رحمه
هذا العارض بالاصل اي اشار الى الفرق بينه وبين الصبا الذي الحق ابو يوسف رحمه الله هذا الجنون
به فقال لان اي الجنون في اصل الخلقة متفاوت من مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير لا يوجب
سقوطها بخلاف الصبا فانه امر اصلي ممتد مسقط للعبادات جميعا او الصبي للجنون الاصلي
اي الجنون الاصلي في اصل الخلقة متفاوت من مديد يوجب للحرج ومن قصير لا يوجبه كالعارض
فيلحق محمد هذا الاصل اي كون الجنون اصليا في الحكم الذي لم يستوعبه هذا الجنون بالعارض
اي جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبر ولم يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر اصله وهو
كونه عارضا ففرق بين الممتد منه وغيره او يلحق هذا الاصل اي الجنون الاصلي بالجنون
العارض في الحكم الذي لم يستوعبه وذلك اي الحاق الاصل بالعارض او الحاق الجنون الاصلي
بالجنون العارض انما يتحقق في زوال الجنون الاصلي قبل انسلاخ شهر رمضان فانه يلحقه
بزوال الجنون العارض قبل الانسلاخ ويوجب قضاء ما مضى من الشهر بذلك الدليل وعند ابي يوسف وكذا
الحكم في الصلوة بان بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل مضي يوم وليلة لزمه قضاء صلوات ما مضى عند محمد
حملا للجنون الاصلي على العارضي ولا يلزمه قضاء وعنده في فرق بينهما كذا في بعض الفوائد وذكر الاختلاف
في المبسوط وفتاوى قاضي خان وعامة الكتب على عكس ما ذكرها هنا فقيل ولذلك صورته اصلية
بان بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر فالمحفوظ عن محمد رحمه الله انه ليس عليه قضاء ما مضى
لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي يبلغ وروى هشام عن ابي يوسف رحمه الله
انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون
الاصلي لا يفارق الجنون العارض في شيء من الاحكام وليس فيه رواية عن ابي حنيفة رحمه الله واختلف
فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته وانه
تعالى في ظاهر الرواية لا فرق بين الجنون الاصلي والعارضي وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله انه جعل
الذي بلغ مجنونا بمنزلة الصبي وانكانوا لم يرو عن ابي حنيفة في هذا شيء فمنهم من جعل ما روى
عن محمد تفسيرا لما ابهم في ظاهر الرواية ومنهم من جعل هذا قول محمد خاصة وجه الفرق ان الجنون
اذا حصل قبل البلوغ حصل في دنث نقصان الدماغ لافة تمنعه مانعة عن قبول الكمال فيكون اصليا

ملحق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم بل يلزمه الحقوق ومن حدث على
الكمال ثم الحق صار بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا
على المحل الكامل فيمكن الحاقه عارضا فيمكن الحاقه بالعدم عند اسقاط الحرج اي ايجاب الحقوق ومن المساواة
بينهما في الحكم لان الجنون الحاصل قبل البلوغ مثل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على انه
امر عارض على اصل الخلقة لا انقضاء حمل عليه دما غير فكان مثل العارض بعد البلوغ
قوله وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لان بعضها موقت باليوم والليلة وبعضها
بالشهر وبعضها بالسنة فاما في الصلوات فكذا اعلم ان الامتداد في حق الصلوات وسائر
العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة معه
موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع هذا الوصف واذا زال تضاعفت العبادات عليه في حال
الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيخرج في ادائها كثيرا ثم لما
لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الالهي وهي
الصلوة يوم وليلة وهو وقت بعض نفسه فيكثر بها بدخولها في حد التكرار ثم اصلهم
فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوة في حد التكرار بان يصير الصلوات ستا لان
التكرار يتحقق به واقام ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الوقت فيه اي في دخول الصلوة في حد التكرار
مقام الصلوة يعني انهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الخلاف
الشيخ ابو جعفر وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق في اليوم الثاني قبل
الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا لم
يدخل في حد التكرار حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الفوائت خرج من اليوم والليلة وقد
دخل في حد التكرار لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب تمام الواجب الذي هو سببه للتيسير على
المكلف باسقاط الواجب عنه فيقبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وقد روي ان ابن عمر
رضي الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعبرة في المتفرض عليه يعمر النص لانه ليس
والجنون فوق الاغماء في هذا الحكم فيلحق به دلالة والامتداد في الصوم بان يستغرق الجنون شهر
رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية
وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله انه لو كان مفيقا في اول الليل من رمضان فاصبح
مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر ثم اصبح مجنونا او لو افاق في آخر يوم من رمضان في وقت
النية لزمه القضاء وان افاق بعد ذلك اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح
ثم لم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في حق الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات
في حد التكرار لتكثر الوصف الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنون وانما يصار الى المؤكد
اذا لم يزد المؤكد على الاصل وفي باب الصوم لا يمكن اعتباره لان المؤكد فيه يزداد على الاصل اذ لا يبقى

الواجب

بل يجب عليه القضاء لانه لم يستوعب الشهر

ودين وظيفة اخرى ما لم يمض له عشر شهرا فيزداد ما شرع تمامها علي ما شرع تطوعا من الاعمال
وهو ما يسدد ما لزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانها شرعت لما كمل الفرض من انها
اكثر عددا من الاصل لانهما لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطريق الوجوب بل الزوايد سنة والسنن
والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض بل لا يرد نقضا لان المطلوب نفي المماثلة بين السع والاصل وقد حصل بحلاف
غير فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون مثالا له وفالثاني لان الصوم وظيفة السنة لا
وظيفة الشهر وان كان اداوه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة
وان كان اداوها في بعض الاوقات وهذا كان رمضان لا رمضان وكتابه فلهذا وصل صوم رمضان
مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة
اخرى اذا الاستيعاب لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال كان الجنس كما لمنكر ذكره رحمه الله قد ذكرنا
به فلا حاجة الى اعتبار تكرر حقيقة الوجوب كان عند اشكل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف في الصلوة

قوله وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة بان يستغرق الجنون الحول عند محمد رحمه الله
دون ما ان يستم عنه رواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف رحمهم الله في الامالي قال صدر
الاسلام وهذا هو الاصح لان الزكوات مرة وهي صلاة لتكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن
ابي يوسف ان امتداده في حق الزكوة باكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول
الا انه مديد يجعل معذورا باكثر الحول على اعتبار التيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف
واعتبار زمانها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة
ايسر من اعتبار حقيقتها فاذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي ذكرنا كان عبادة وهو اصح كان على الاختلاف
المذكور بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما اذا
بلغ الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال الجنون بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ
تعين وجب عليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا فرق بين الاصلي والعارض والحب عند ابي يوسف
بل يستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الان عند ولو كان الجنون عارضا
فزال بعد ستة اشهر يجب الزكوة بالاجماع لانه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد
احد عشر شهرا يجب الزكوة عند محمد سواء كان الجنون اصليا او عارضا لوجود الزوال قبل
الاستغراق والمساواة الاصلي العارض عنده وعند ابي يوسف لا يجب لوجود الزوال بعد الامتداد

قوله وقد بينا بعينه آخر باب دفع العلل الطردية وهو باب بيان الاهلية ان الجنون لا
اينافي الوجوب لانها تثبت بالذمة والصلاحية لحكم الوجوب اي فايدته المقصودة منه وهو
استحقاق ثواب الاخرة وباعتبار الاداء والجنون لا ينافي الذمة لانها ثابتة لكل مولود من البشر
على ما مر بيانه ولا ينافي حكم الواجب ايضا لانه لا ينافي الاسلام اذ المجنون يبقى مسلما بعد جنونه
فلا ينافي استحقاق ثواب الاخرة ولا ينافي احتمال الاداء ايضا لان الاداء هو حيضه بالافاقة

الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم بالافاقة خارج الوقت وذلك كاف في الوجوب كما في الاعمى فثبت
انه لا ينافي اهلية الوجوب بل ينافي الاداء متصورا عنه فانه لو نوى الصوم لدلالته اصبح مجنونا صح منه
ذلك الصوم لان الركن بعد النية ترك المفطرات وانه يتصور منه كما يتصور من العاقل والنية من حيث تزول
لاشتراط القصد والتمييز واذا تصور منه الاداء كان اهلا للوجوب لان من كان اهلا للوجوب الاول
متعلق بقوله لا ينافي الذمة اي المجنون يرث ويملك ويورث الارث من باب الولاية ان الوراثة خلافة والوارث
يخلف المورث ملكا حتى لو انقطع الولاية كالرق واختلاف الدين يمنع التوارث والملزم عليه وراثة
الصبي لان حكم الجنس اهل الولاية لا عدم في حق الصبي اهلية مباشرة التصرف ولم يعدم اهلية
الملك والوراثة خلافة الملك والولي يقوم مقامه في التصرف وكذا الملك والولاية لا يستدل على المحل
شرعا والولاية لا تثبت بدون الذمة الا انه يعدم متعلق بقوله لا ينافي اهلية الوجوب اي الا انه
يعدم الاداء تحقيقا وتقديرا بان يلزم منه حرج تحقيقا حصر الوجوب معدوما اي لا يثبت اصلا بناء
على عدم الاداء ولهذا اي ولعدم منافاته اهلية الوجوب قلنا ان المجنون يواخذ بضمان
الافعال في الاموال على الكمال حتى لو اتلف مال انسان يجب عليه الضمان كما يجب على العاقل لان المجنون
اهل لحكم وجوب المال وهو الاداء كما قلنا في باب الاهلية لان المال هو المقصود في حقوق العباد دون
الفعل والمقصود يحصل باداء النائب وكان المجنون من اهل وجوبه كالصبي واحترز بقوله على
الكمال عن ضمان الافعال في الانفس فانه لو جنى جناية موجبة للقصاص لا يجب عليه القصاص الذي
هو ضمان هذا الفعل على الكمال بل تجب الدية على العاقلة كما في الخطا **قوله** واذا ثبت الاهلية المجنون
كان هذا العارض وهو الجنون من اسباب الحجر يعني ان المجنون ليس بعديم الاهلية بحيث لا
يعتبر افعاله واقواله جميعا كالبهائم بل له اصل الاهلية حتى يثبت له الارث والملك واعتبر من افعاله
ما لا يتوقف صحته على العقل ولكن لما كان عقله بعارض الجنون كان هذا العارض من اسباب الحجر فيما
يتوقف صحته على العقل بطلانه كالصبا والرق فانها من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى
والحجر عن الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض بخلاف الافعال
فانها لو صدرت شاهدة لا مرد لها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فتفسد عبارته حتى لم يصح اقاريره
وعقوده عقيبها ما يتعلق بالعبارة لان صحة الكلام بالعقل والتمييز وبدونهما لا اعتبار وكذلك
لم يصح ايمان المجنون حتى لو كان ابواه كافرين فاقر بوحدانية الله مع وصحة الرسالة لا يحكم باسلامه
لان ركن الايمان لم يوجد وهو عقد القلب والاقرار الصادر عن عقل بخلاف الصبي حيث يصح ايمانه
لوجود ركنه على ما مر فلم يكن حجرا اي لم يكن القول بعدم صحة ايمانه حجرا عن الايمان وهذا جواب
عما يقال ما ذكرتم حجر عن الايمان لان عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجوده منه فيفيد ليس
بطريق الحجر تفقد بكونه الحجر عن الايمان في مسئلة ايمان الصبي فقال هذا ليس من باب
الحجر لان عدم الحكم لعدم الركن لا يعد حجرا وكذا الحكم في سائر عباراته ايضا فانها لم تعتبر لعدم الاهلية

لفوات العقل حتى لم ينفذ باجازة الولي وكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار من الاصل فمست
يحجر الصبي عنها بوسع بخلاف الحجر عن اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنها باذن الغير
لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة وكذا الايمان مشروع متعلق بقول المرء
ايمانه اي لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه بطريق التبعية حتى صار مومنا تبعا لابويه كما شرع في
حق الصبي كذلك كما بينا ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير وسنبينه ولم يصح التكليف بوجه اي لم يصح تكليف
المجنون بالايمان بوجه سواء كان بالغا او لم يكن لان صحة التكليف مبنية على العقل الذي هو آلة القدرة
وقد عدم الا حقوق العباد فان كلمته بالايمان يصح فيما يرجع الى حقوقهم بالطريق المذكور في الكتاب
وبيانه مجنون نصراني زوجه ابو النصراني امراة نصرانية فاسلمت المراة فالقياس ان لا يعرض الاسلام
على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان يعرض على الاب وجه القياس انه لا يعرض وجب على الزوج ولكن
له حق الامساك باسلامه فوجب تاخيره الى حال عقله كما في الصغير وجه الاستحسان ان الجنون ليس
غاية معلومة فالتاخير الى حال العقل يعد ابطال الحق بالمرة فيه فلان المجنون قادر على ال
ال...ـتاخير من المحضا وفساد ا وكالامساك غير مشروع فتعذر الامساك في الاصل وهو اسلامه
بنفسه يوجب النقل الى ما يخلفه وهو الاسلام باسلامه تبعا وفيه صيانة الحقين بقدر الامكان
فصار اولى من ابطال احدهما فان اسلم الاب بقيا على النكاح والا فرق بينهما وهذا بخلاف الصغير اذا
اسلمت امراته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان للصغر غاية معلومة فصار انتظار عقله تاخيرا معلوما للحق
ولم يكن ابطالا فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل البته اشار في شرح الجامع للمصنف
رحمه الله وقال شمس الائمة رحمه الله ليس المراد من عرض الاسلام عليه والكرام ان يعرض بطريق الالزام ولكن
على سبيل الشفقة المعلومة من الاباء على الاولاد عادة فلعله ذكر محاسنه على ان يسلم الاب ان لو لم
يكن له والدان جعل القاضي له خصما وفرق بينهما فهذا دليل على ان ما سقط اعتباره هاهنا للتعذر
وان ما ذكر محمد رحمه الله من العرض على سبيل الشفقة حتى قال الاب والام في ذلك سواء قوله
وما كان يحتمل السقوط مثل الصلوة والزكوة والصوم وساير العبادات فان الزامها نوع
ضرر في حقه وانها تسقط باعذار ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات نفي مشروع
في حق المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات لان يسقط بعذر الجنون المزيل للعقل كان اولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة
وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا تشرع في حق الصبي لانها من المضار
المحضة وما كان ضررا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان الضرر
الضار ولذلك يعين ثابت في حقه الا ان الكفر بانواعه لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين
واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ترى ان الاسلام لما لم يثبت في حقه من
الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما ثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام الاصلي
الى حكم الاسلام بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعتق ويرد نهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت

الردة

الردة في حقه ضرورة وانما ثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا
بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار لان الدار
تستقل باصل الاسلام...ابوين والدار وانما ظهر حكم الاسلام من جهة الابوين ظهرت الدار الاسلام لانه كما انقطع عن الابوين
ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة
لانه صار اصالة الايمان والاصل مع ما بعده بحاله وكذا لو اسلم عاقلا بعد البلوغ ثم جن وهو عاقل حتى لم يتبع ابويه
بحاله لانه صار اصالة الايمان تقرر ركنه وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي عرضت
حتى مسلما الله اشير في نكاح الجامع قوله واما الصغر في اول احواله فمثل الجنون فيسقط
عن الصغير ما سقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه بوجه لانه اي الصغر والضمير راجع
الى مدلول الصغر عدم التمييز والعقل كالمجنون والتمييز معنى يعم جميع الحيوانات يعرف ما
يحتاج اليه من المنافع والمضار التي يتعلق بها بقاؤها وما ركب الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك
عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون بل ادنى
حالا منه لان للمجنون قد يكون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عدم الاستقرار واما اذا عقل اي ترقى الصبي عن اولى
درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء
لكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب ضربا من
الاهلية لان ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غايته الا ان العذر يسقط به اي بهذا العذر ما
يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وساير العبادات فانها تحتمل السقوط باعذار
وتحتمل التاخير انتهى ... باسباب جعلته مثل الوقت والمال والنصاب لا يسقط بهذا العذر
الذي هو رأس الاعذار ولم يجعل كالاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب ولكن لا يسقط ما لا يحتمل
السقوط فقلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه فرض دائم منزه عن التغير
والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن العبد ربما يعذر عن الجانة بعذر حقيقي
او تقديري كالنوم وفقد الطهارة في ذي الجانة والجنة على العبد بشرط الطاقة فيعذر بزوال الطاقة
عن الجانة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرره الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته حتى اذا اداه الصبي
كان فرضا لا نفلا لانه ليس يتنوع الى فرض ونفل الا ترى ان الصبي اذا آمن في صغره لزمه احكام
تنبني على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطر عليه وغير ذلك من حصلت تبعا
للايمان الفرض فعرفنا ان ايمانه في حال الصبا وقع فرضا وكونه الايمان الفرض باكد لانه بيان نوع الايمان
فان الايمان ليس بمتنوع الى فرض ونفل كما قلنا ولذلك اي وكما يلزمه هذه الاحكام لم يجعل مرتدا اذا بلغ
ولم يعد كلمة الشهادة ولو كان الايمان الثابت نفلا لما اجزأ عن الايمان الفرض لان الفعل اذا وقع في حال
من الفرض لفوات وصف الفرضية عنه فلا يجزئ عن الفرض كما لو صلى صبي في اول الوقت ثم بلغ في
آخر الوقت لم يجز المودى عن الفرض ولا يلزمه علمه الوضوء قبل الوقت لانه نفل وينوب عن الوضوء الفرض في الوقت

بان لم يكن قدرة الفعل والعقل
كالصلوة المريض لم يقدر قضا
فان العبد يعذر عن الجانة بعذر
حقيقي او تقديري

لان الوضوء شرع للصلوة غير مقصود لنفسه حتى يصح بدون نية كستر العورة وانما المقصود حصول الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنفل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه راس الطاعات واصل العبادات فلا يمكن ان يتادى الفرض منه بغيره كذا في بعض الفوايد **قوله** ووضع اي اسقط عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء ثبت بالخطاب والخطاب في حقه ولان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يتمكن فيه من الاقرار يصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع وكذا اذا اكره على الكفر سقط عنه وجوب الاقرار ورخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمانينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ بعذر الاكراه يجوز ان يسقط عن الصبي بعذر الصبا ايضا كذا قيل وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب الاعتقاد

~~فينبغي ان لا يسقط عن الصبي بعذر الصبا ايضا كذا قيل وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم~~

فاما وجوب الاعتقاد فينبغي ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط عن البالغ بحال وسياق كلام الشيخ وهو قوله وحمله الاثم ما قلنا لم يوضع عنه العهدة يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان ايجابه عليه لا يخلو عن عهدة اي تبعة وهي لزوم عذاب الاخرة على تقدير الترك في حق البالغ وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وضع عنه التكليف والزام الاداء ان الزام اداء الايمان بالنظر في الايات ووصف الله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ساقط عنه وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاغماء وكذا اذا وضعنا الثاني من الالزام بعد صحة القول بالسقوط عن الصبي **قوله** وحمله الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان لا يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة وتصح منه وله اي من الصبي بان باشر بنفسه وللصبي بان باشر غيره لاجله ما لا عهدة اي لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرهما مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها محترمة لحق مصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمتنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ بعذر وكذلك اي ولكون الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو لا يحرم الصبي من الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لم يحرم ميراثه لان القتل يحتمل السقوط بالعفو وبا عذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه لان الحرمان ثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل ولهذا لم يوجب عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل والملزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالكفر والرق حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او استرق لا يستحق الارث عن

قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك والوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سبق وان نورث الرقيق عن قريبه تورث الاجنبي عن الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك ثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل وانه الحق بالاموات والمال لا يثبت للاموات وكذلك الكفر اي وكالرق الكفر فانه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث تبتني على الولاية كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم وانعدام الحق في الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او عدم اهليته اي اهلية المستحق كما في الرق لا لفعل جزاء اي عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك النكاح او العتق لعدم ملك الرقبة لا يعتد ذلك عقوبة به فكذلك هذا ثم الشيخ رحمه الله اشار الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية الا ان الشيخ نظر الى ان الكافر لما خرج بكفره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه ليس بحر اصلا فلم يكن اهلا للميراث بوجه جعل الكفر مزيلا للسبب والرق مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السبب **قوله** واما العته بعد البلوغ لكن العته افة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا ساير اموره كما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغر في الاحكام الحق العته باخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعهما الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة ولا يصح طلاق امراته بنفسه ولا اعتاقه عبد نفسه بادن الولي وبدون اذنه ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان ذلك من العهدة والمضار ولما ذكرنا ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليهم وجوب ضمان ما يستهلك المعتوه والصبي من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد سقط عنهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من المال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في الغالب وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان

جبرًا لما استهلكه من المحل المعصوم وبهذا فارقنا لمثل وكون المستهلك صبيًا معذورًا لا ينفي
كما في عصمة المحل لانها باسبه لحاجه العبد اليه لتعلق نفسه وقوام مصالحه به والصبا والعته
لا يزول حاجته اليه عنه بسبب عصمته نصب الضمان على المستهلك ولا يمتنع لعذر الصبا
والعته بخلاف حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة
وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقود وقد حجر كل منهما عن الاعتبار عند
استلزامه المضار لم يجعل العقود اسبابا لتلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه
الخطاب كما يوضع عن الصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق
الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم العته
حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو بالغ
بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام نحو هذا القول لان بعض
اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض لا يمنع وجوب العبادات وليس كذلك
بل العته نوع جنون يمنع اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب
الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن
الصبي كما اثر عدمه في جنونه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعده صار هذا كانه
كان البلوغ وعدمه سواء قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن
الصبي لكن احوال الصبا تحقيقا للعذر وهو لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط
عن المعتوه كما يسقط عن الصبي اخذا من احوال الصبا تحسينا للتفصيل وهو نفي الحرج عنه نظرا
ورحمة ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لان ثبوت
الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز والولاية على غيره الاشتغال
عن النظر في نفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره وانما جمع الشيخ بين احوال الصبا
والجنون ... من احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما
يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين الجنون والصغر والمراد به اول احوال الصبا الذي
عقل فيه للصبي الا ان هذا العارض اعني الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين
... اذا اسلمت امراة المجنون عرض على ابيه وامه الاسلام في الحال ولا يؤخر
العرض الى ان يعقل المجنون لانه ابطال لحق المراة والصغر محدود فوجب تاخير العرض في
زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق
بينهما وتركا على حتى يعقل الصبي ولا يعرض الاسلام على احد في الحال لان الصغير ... الامساك
... بالاسلام ... في التحمل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تاخير غير ضرر ...

الحال

الحال لان عقل الصبي اوانه معهود على ذلك اجرى الله العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل عرض عليه القاضي
الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما والاصح العرض وان كان الصبي لا يخاطب عليه باداء الاسلام لان
الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض منها لحق المراة
فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا بخلاف الاباء
منه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل
لا يفترقان يعني في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه
كان يجب العرض عليه في الحال كما يجب اسلام امراة الصبي العاقل لان اسلام المعتوه صحيح
لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل نص على صحة اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون
لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب العرض على ابيه دفعا للظلم عن المراة
بقدر الامكان فان قيل قد نص محمد رحمه الله العرض على ولي المعتوه في الجامع فقال معتوه نصراني زوجه
ابوه النصراني امراة نصرانية فاسلمت المراة يعرض على ابيه الاسلام الى ان قال قلنا المراد منه
المجنون فان سياق الكلام في تلك المسئلة ونظايرها مدل عليه وقد يطلق المعتوه على المجنون
لان العته يشابه الجنون وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان الصبي العاقل
والمجنون لما استويا في وجوب العرض في الحال ولا شك ان الواجب يجب على الصبي العرض على نفسه
دون وليه وفي المجنون العرض على وليه دون نفسه فعلم بما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي
العاقل في وجوب العرض في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا وفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل
في الوجوب في الحال وساواه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما
النسيان فكذا قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ
وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ ويبطل انعكاسه بهذين العرضين النوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان
بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بافة واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن النائم
والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء
وبقوله لا بافة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان ضرورة مع كونه ذاكرا لامور كثيرة لكنه بافة وحاصله
انه يعرض للمختار مانعا عن انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف لان
كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه ليس بعذر في الوجوب لانه لا ينافي
العقل والحكم ... والقدرة ... مختصر التقويم ولكنه ... لم يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه
لعلم ... القصد الى فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون
... فصار في حكم العجز ... لم يجعل عذرا في بعض حقوق الله تعالى قال ابو اليسر النسيان
سبب للعجز لان الناسي يعجز عن اداء الحقوق بسبب النسيان فيمنع وجوب اداء الحقوق
كسائر الاعذار عند عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي

لا يؤدي الى ايقاع في الحرج ليمتنع الوجوب به اذ النسيان في عبادات متوالية تدخل في حد التكرار فيا
فصار في حكم النوم ولهذا قرن النبي عم بين نسيان الصلوة والنوم عنها في قوله من نام عن صلوة او نسيها
الحديث وفي حقوق العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه
لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء لانه ليس للعبد حق الابتلاء ليظهر طاعة
بل حقه في نفسه واما محترمة بسبب حقوقه يتعلق بها قوامها كرامة من الله تع وبالنسيان لا
تفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع وجوبها وحقوق الله تع ابتلاء لانه جل جلاله غني عن العالمين وله
سلطان على عباده بما شاء من ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم واقوالهم
قال الله تع ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين قوله لكن النسيان
استدراك عن قوله وفي حقوق العباد لا يجعل عذرا يعني انه لا يجعل عذرا في حقوق العباد
بوجه لكنه اذا كان غالبا فيصلح عذرا في حقوق الله تع وقوله بلازم الطاعة صفة لغالبا اي
حاصل من اسباب [illegible] لكن اذا كان النسيان غالبا في عبادة بسبب لازمها واراد بالملازمة
ان الحالة الطاعة عن الغفلة اما بطريق الدعوة اي دعوة الطبع الى ما يوجب النسيان مثل النسيان
في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب النسيان
الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها من غيره عادة واما باعتبار حال
البشر مثل التسمية اي مثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا
وهيبة لتنفر الطبع عنه وتغير من حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة
عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بيان حصر غلبة الانسان على هذين
الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغلبة بدليل السلام الناسي في الصلوة غالب وليس بهذين
الطريقين فعل الى الناسي النسيان المذكور من اسباب العفو في حق الله تع فجعل الاكل في المفطر لجزاء
الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فتحل الذبيحة وانما جعلت التسمية على الذبيحة من حقوق الله
لان الذبائح عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تع لانه من جهة صاحب الشرع
اعترض لحدوثه بصنع الله وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية ثم قسم النسيان ليميز بين ما لا
يصلح عذرا وما يصلح فقال والنسيان ضربان ضرب اصلي واراد به ما يقع فيه الانسان من غير تقصير
معه من عدم اسباب التذكر وهذا القسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرء فيه بالتقصير
بان لم يباشر سبب التذكر مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اي لا يصلح عذرا للتقصير
ولعدم غلبة وجوده قال الشيخ انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن عن غفلة فاما اذا
كان عن غفلة وتقصير فلا يكون عذرا كما في حق ادم عم وكنسيان المحرم ما حظره مع قدرته على
تذكره بما ليذكر ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في شاهد نسي الماء في رحله وتيمم وصلى انه يعيد
لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رحل المسافر معدن الماء عادة منزلة قربه عاما من [illegible]

على العبد

الغفلة

فانه انما وقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب [illegible] مع قدرته على التذكر

الطلب

الطلب فلا يعذر بهذا النسيان قوله والنسيان في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا
مثل مباشرة المحرم او المعتكف ما يفسد احرامه او اعتكافه ناسيا لاحرامه واعتكافه ومثل
تكلم المصلي في صلوته في اثناء كان ناسيا لصلوته ومثل تسليمه في غير القعدة ناسيا او سلمه
في القعدة الى اخره كان حتى فسد الحج والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان
عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان المنصوص عليه في غلبة الوجود وهو نسيان الغير
والتسمية في الذبيحة لوجود هيئة مذكرة لهؤلاء تمنعهم عن النسيان اذا نظروا اليها فكان
وقوعهم فيه لغفلتهم وتقصيرهم فلا يمكن الحاقه بالمنصوص حتى لو سلام الناسي لما كان غالبا لان
سلم في القعدة الاولى ظانا انها القعدة الاخيرة عد عذرا حتى لا تفسد صلوته بان القعدة
محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم فلا بد
بجعل عذرا قوله واما النوم فكذا النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه
ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد
عن اداء الحقوق وهو معنى قوله فعجز عن استعمال قدرة الاحوال اي عجز عن الادراكات الحسية لعدم
قدرته على استعمال الحواس والافعال ايضا اي الافعال الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها
وهو عجز بالنوم عن تحصيل القدرة التي تحصل بها هذه الاحوال عند استعمال الالات التي
لا اختيار له في تلك الحالة وعبارات اهل الطب [illegible] سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة
منصبة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء وقوله فيوجب كذا ليس تحديدا للنوم
اذ الاعراض وغيره داخل فيه لكنه بيان اثر النوم فاوجب الخطاب للاداء لان الاداء متعلقا بالخطاب يعني حكم
النوم تاخير حكم الخطاب في حق العمل لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او
احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لانه ليس النوم ليسقط اصل الوجوب
وانما يسقط وجوب العمل الا حين القدرة لان بطلان زمان الوجوب ويمكن الواجب تحصيله يسقط
دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يحرج العبد في قضاء ما فوته في حال نومه فانه لا يمتد ليلا
ونهارا عادة واذا كان كذلك اي النوم كذلك كما بينا انه غير ممتد وغير مستلزم للحرج لم يسقط
الوجوب لانه لا يخل بالاهلية لان اهلية وجوب العبادات بالذمة وبالاسلام والنوم لا يخل
بهما لان [illegible] وقد اجمع المسلمون على هذا [illegible] ما ذكر بالادلة [illegible] من نام عن
صلوة الحديث فانه قوله فليصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت في حق النائم
والناسي قال الامام البزدوي هذا الحديث دليل ان الصلوة واجبة حال النوم والنسيان
وجوب ادائها بعد النوم لانه عم قال من نام عن صلوة ولو لم يكن واجبة حالة النوم لما كان
نائما عن الصلوة قوله وينافي الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولا تمييز للنائم فلذلك
بطلت عبارات النائم فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع

والشر وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر فان قيل اعتبر الاختيار في الطلاق والعتاق بدليل وقوعهما في حالة الخطأ والاكراه والهزل وقد ورد في ... حديث ... قلنا ... ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الحديث فينبغي ان يقع في حالة النوم ايضا قلنا لا بد فيه من الاختيار لان الكلام لا يعتبر بدونه ولكن اشترط فيه الرضا بالحكم وفي الهزل والخطأ والاكراه اصل الاختيار موجود دون الرضا فعدم الرضا فيها بالحكم فلا يمنع وقوعها فاما النوم فينعدم اصل الاختيار او التمييز اصلا فيمنع صيرورة العبارة كلاما

قوله والمصلي اذا قرأ في صلوته وهو نائم في حالة قيامه لم يصح قراءته هو المختار لما قلنا وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدوره لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد رحمه الله وصار اختيار المتأخرين انه لا يعتد بها عن الفرض بخلاف سائر افعال الصلوة فانها مبنية على المشقة فلا يعاد في حالة النوم وذكر في التتمة اذا نام في القعدة كلها ثم انتبه فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر في النوادر لو قرأ النائم تنوب عن الفرض لانه حال النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لان الكلام لصدوره من التمييز وهو مختار المصنف وذكر في المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان المصلي اذا نام وتكلم في حالة النوم تفسد صلوته من غير ذكر خلاف وفي النوازل اذا تكلم في صلوته وهو نائم تفسد صلوته ويكون حدثا لانه قد ثبت النص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث فقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل لو انه شهق في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وهل احكام الحدث ... على صلوته بعد الاعمار لا يفسد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام وتنزل بالنوم لفوات الاختيار اما بحق الحدث فلا يعتبر الاختيار ولا ... النوم في القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وهو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لانها لا تفسد الصلوة باعتبار معنى الكلام والنوم كالسقطة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وزال بالنوم الا ترى ان من يقهقه في غير الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية وهو اختيار المصنف اي فعل القهقهة من النائم لا يكون حدثا ولا تفسد الصلوة لما ذكرنا

قوله واما الاغماء فكذا الاغماء يتوفر بتركه القوى ويحجب به دفع العقل عن استعماله حقيقة كذا اشار اليه الشيخ ابو المعين رحمه الله وقال غيره هو آفة توجب انحلال القوى الحيوانية بعجزه الانحلال بالكلية كالنوم الا ان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم فوت الاهلية سابقه بعجز عن استعمال السنة ولم يذكر في السنة ما يدل على الانبيا انهم ... عليهم عند الصبي والمجنون وان الانبيا عليهم السلام لم تكن معصومة عنه ولو كان زوال العقل لعصم عنه

قال الله تعالى وما انت بنعمة ربك بمجنون وهو اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي فوت الاختيار والقوة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال صحته فلا يوجب تختل كونه عارضا ولذلك تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القوة ايضا ولذلك اوجب العجز عن استعمال القوة ويمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته فكان اقوى من النوم لانه يعجز عن استعمال القوة مع وجودها ولا يزول بالتنبيه الا ترى انه يضيع لكونه اشد من النوم يعني طهر ان شدته في الحكم حيث صار الاغماء في كل حال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال الا انه اوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحصل بصيرتها للاسترخاء فيكون حدثا ثم ذكر فرقا اخر بين الاغماء والنوم فقال والنوم لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلهذا كان النوم في المضطجع في الصلوة اذا لم يتعمد حدثا لا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وقيد بالمضطجع لان نوم الراكع والساجد والقائم في الصلوة ليس بحدث وبعدم التعمد لان المصلي اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه وبطلت صلوته بالاتفاق فاما اذا انخرع في الصلوة من غير تعمد فان نام مضطجعا فصلا صلوته عند بعضهم ستنتقض طهارته ولم تفسد صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضأ ويبني وقال بعضهم انتقضت صلوته ولا طهارته كما لو نام في السجود وكذا في فتاوى قاضي خان ثم من جوهر في الاغماء كل واحد منها يمنع البناء لان الاغماء من العوارض النادرة في الصلوة ولم يكن في معنى ما وردت النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء وهو اي الاغماء فوق الحدث في المنع من الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال لزوال العقل وكل واحد منها موثر في المنع من الاداء لانه يمنع كل واحد منها كذا في بعض الشروح فلم يلحق الاغماء بالحدث الذي من الوجهين كما لم يلحق الجنابة به ومنع البناء في كل حال مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع قليلا كان الاغماء او كثيرا ويختلفان اي النوم والاغماء فيما يسقط من حقوق الله تعالى نظرا الى الجبر بعضه الاغماء يعذر لسقوطه في البعض ولا يصلح النوم عذرا لسقوط شيء لان الاغماء مرض ينافي القوة اصلا فالحق الاداء الى العجز وقد يحتمل الامتداد يعني في بعض الواجبات على وجه يوجب الحرج او يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار فيسقط به اي بالحرج او بالامتداد الاداء لان عند امتداد انعدام الوجوب اي نفس الوجوب لما قلنا في باب الاهلية ان الوجوب عن مقصوده بل المقصود منه الاداء فاذا سقط يبقى الوجوب لعدم الفائدة وهذا اي سقوط الاداء بالاغماء عند امتداده استحسان وكان القياس ان لا يسقط الاغماء شيئا وبذلك كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه مرض لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيوثر في تأخير الاداء ولا يوجب سقوطه كالنوم والنوم ما ذكرنا ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما هو قصير عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بالطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء عنهم وامتداد الاغماء في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد

رحمهم الله على ما فسرناه في الجنون وقال الشافعي امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى
عليه وقت صلوة كاملا لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء وقد مر في
النوم والاغماء ولكنا استحسنا لحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن
ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات
فعرفنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وذكر في بعض المواضع ان القضاء يجب على المغمى
بالاغماء اذا لم يزداد الاغماء على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله فيه مثل قولنا فيجعل على ان له فيه قولين
وفي الصوم العذر امتداده حتى لو كان مغمى عليه جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء
ذكرا الا عند الحسن البصري رحمه الله فانه يقول يسقط وجوب الاداء لم يتحقق لزوال عقله بالاغماء
القضاء يبتنى عليه وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه لان سقوطه بزوال الاهلية
او بالحرج ولا تزول الاهلية به لما مر ولا يتحقق الحرج ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في
حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب وصوم الانسان شهرا بدون الاكل والشرب الا بعض
الافراد او الاصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده بالكثرة غير نادر فوجب جعله معتبرا
وفي ذلك اي في اعتبار امتداده في حق الصلوة جاءت السنة كما بينا فلم يوجب حرجا فينتظر زواله
وفي الصوم نادر فلم يوجب امتداده حرجا **قوله** اما الرق فهو في اللغة هو الضعف يقال
ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص
لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما تملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد
اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا او باطنا لكنه عاجز عن
الحرمة كالشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب
حتى يملكوا بالاستيلاء ثم لم تنتقص اهليتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهاداتهم فيما بينهم مقبولة
واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك في حقنا واما فيما بينهم
حكم الاحرار تابعا على دياناتهم فيما بينهم بالحرية ثبتت هذه الاحكام في حقهم شرع اي الرق جزاء في الاصل
اي اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله عز وجل وصيروا انفسهم
ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله
دالة على وحدانيته جازاهم الله في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيد عبيده
في التملك والابتذال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء ولكنه في البقاء صار من الامور الحكمية
اي صار في حالة البقاء ذاتا بانا حكما من احكام الشرع حكما من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى
يلتفت الى الجهة العقوبة فيه حتى بقي العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء وكذا ولد الامة
رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة
على المسلم لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزمه عليه الخراج

متعرضا للاسترقاق الذي يصيب [...] من العرض يقال فلان جعل عرضة للبلاء اي منصوبا له بحيث يتعرض
عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معترضا لها فتبتذلوه بكثرة الحلف به والمعنى
ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معترضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الامتهان **قوله** وهو غير
محتمل للتجزي اصله التجزؤ بالهمزة لكن الفقهاء يبدلون الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب
في المهموزات فصار التجزو بالواو ثم يبدلون الواو ياء لوقوعها في الطرف مضموما ما قبلها فقالوا التجزي
ومثله التوضؤ والتوضي اي الرق لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي من
مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ
ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا
دون النصف والحكم يبنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة
وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شايعا دون النصف والحاصل ان المحل الواحد لا يوصف
بهذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا تتجزى في اتصافها بالحل والحرمة ثم
استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسألة المذكورة فان محمدا ذكرها في غير رواية الاصول في الجامع وغيره
ذكر خلاف فقال انه مذهب اصحابنا جميعا انه يجعل عدلا في شهادة وان فرست الملك للفرايض الاول الخنثى
حتى لو انضم اليه مثله يجعل بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي
جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة **قوله** وكذلك اي ومثل الرق العتق
الذي هو ضد الرق في انه لا يقبل التجزي لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص
بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويتمكن بها عن يد المستولي حتى لا يملكه ولن [...] كذا قال القاضي
الامام ابو اليسر وثبوت مثل هذه القوة في صورة البعض الشايع دون البعض [...] **قوله** وهو ضد
اشارة الى دليل عدم تجزيه فان الرق لما لم يكن متجزيا لزم منه ان لا يكون العتق متجزيا لان المحل
لا يخلو عن احد هذين الضدين اذ لا واسطة بين الحرية والرق فلزم من عدم تجزي الرق عدم تجزي
العتق ضرورة وهذا باتفاق بين اصحابنا حتى ان معتق البعض لا يكون حرا اصلا اي لا يثبت له حرية
في البعض ولا في الكل عند ابي حنيفة رحمه الله وان كان مذهبه ان الاعتاق يتجزى بل هو رقيق في
شهادته وسائر احكامه كما كان الا انه هو كالمكاتب جواب عما يقال ان معتق البعض لما كان في مثل العبد
في الاحكام فما فائدة الاعتاق قال لان معتق البعض مكاتب اي صار حكمه بالاعتاق حكم المكاتب حيث
ان المولى لا يملك بيعه وان العبد احق بمكاسبه وانه يخرج الى الحرية بالسعاية وان بعض الملك زال عنه كما زال
عن المكاتب ملك اليد للمولى الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب
عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة وهنا السبب ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ
[...] يعتق البعض عن الشريك [...] نصيبه تعذر ايجاب العتق للحال لانه لو ثبت لثبت في الكل لعدم
ثبوت الحكم في العتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية [...] بالعتق

نظر الى جانب العبد فانه لما استحق العتق في النصف عملا باضافة الاعتاق اليه ثبت في الكل لعدم تجزيه كما في
الطلاق ثبت بما ذكرنا ان الرق والعتق لا يحتملان التجزي بالاتفاق بين اصحابنا وعندهما [illegible]
العتق متجز فكذلك وان صدر من معسر فانه يحتمل التجزي وكذلك الرق حتى لو اعتق احدهما يكون
نصيبه من العبد حرا ويعتق نصيبه ويبقى الباقي رقيقا كما كان يباع ويوهب لما روي ان
النبي عم انه قال من اعتق شقصا له في عبد ضمن لشريكه ان كان موسرا والا عتق ما عتق و
مارق وان الاعتاق وجد في النصف ثبت موجبه بالقدر الذي اضيف اليه و [illegible]
البعض منه بالحرية والبعض بالرق لان هذه الاوصاف شرعية تذكر كما قال ابو حنيفة [illegible] الملك
انه زال عن البعض وبقي في البعض فان نصف البعض بكونه مملوكا والبعض بكونه غير مملوك ان زال حق
العتق النصف الذي زال عنه الملك حر والنصف الاخر رقيق الا ان هذا الوصف اثار [illegible]
اظهار الاثر في البعض وهو المالكية ومنها ما لا يمكن وهو الشهادة والولاية فاما ما امكن [illegible]
فيه تعذر لاحد تمام العتق والجواب بما بينا ان الجمع بين الرق والحرية في شخص واحد مستحيل لانهما
وصفان متضادان لا يجتمعان كما لا يمكن الجمع بين الحياة والموت في شخص واحد وما ذكر من الحديث معارض
بما سنذكره فلا يصح التمسك به او ما قيل بان المراد من قوله عتق ما عتق يعتق تمامه حقيقة باختيار
المالك عليه ومن هو كذلك رقبته [illegible] حقيقته لان من اكل الكلام معه انما الكلام في انه هل يبقى على حاله
ام يخرج الى العتق بالسعاية ولا ذكر له في هذا الخبر كذا في الطريقة البرغرية ثم اصحابنا اتفقوا على عدم تجزي
والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه مال للتجزي ثبوتا وزوالا [illegible]
الكلام عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا [illegible]
احكام الرق والعتق لا يتجزى اتفاقا علم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد [illegible]
الاعتاق لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لتعلقه من [illegible]
شقصا له من عبد عتق كله ليس لله فيه شريك وان الاعتاق انفعال العتق اي لازمه الذي يترتب
عليه فان اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كالا يتصور الكسر
بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال هاهنا وهو العتق متجز [illegible]
الفعل وهو الاعتاق متجزيا بالضرورة كالتطليق والطلاق فان الطلاق لما لم يكن وهو انفعال التطليق [illegible]
لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب
ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت الحرية في الكل ولا معنى لقول من قال لو لم يتجز الاعتاق لكان في المالية
دون اثبات العتق لان الحيوان يثبت دينا في الذمة في باب الاعتاق ولو اعتق ما في البطن [illegible]
كالحنين وكان الولد على اصل ابي حنيفة رحمه الله ولو كان الاعتاق تصرفا في المالية لما ثبت الحيوان [illegible]
في الذمة لانه لا يثبت في الذمة بدلا عن المال ويصح لان الاستيلاد الذي هو فرض العتق لا يتجزى حتى لو استولد
الجارية المشتركة صارت كلها ام ولد له حقيقته العتق بعدم التجزي اولى وكذا الاعتاق لا [illegible]

الشريكان

العتق [illegible]

الشريكان ولد جارية مشتركة بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصيب الاخر
في الحال وكذا الاعتاق الغير وقال ابو حنيفة الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل
ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير والا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب على ما
سنذكره في من اعتق شقصا له في عبد يقوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا
سعى العبد في نصيب غير مشقوق عليه اي لا يؤخذ منه على المهلة والرفق ولما روي سالم عن ابيه عن
النبي عم من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عم عتق كله اي يصير
عتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية وكان سالم انه لا يستدام فيه الرق وان الاعتاق ازالة
ملك اليمين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو المالية دون
الرق لانه اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو الاحتمال الجانب الاخر شرع
عقوبة بالجناية على حق الله فاخرجه الكفر حتى على الجلوس فيكون حقا لله لحد الزنا فلا يصلح ان يكون
مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك بقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له لتعلقه بالحقوق فانها شرط
للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحقوق مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان
الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيستقل التحرير لان العبد حيث انه مال يحتمل التوزيع
اذ ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كالاسقاط للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق ويثبت
العتق فكان فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك في الاسقاط يعقبه
العتق الذي يكون فعل المزيل ملاقيا الرق كالقاتل فعله الاخلال الروح وانما يحل لوجود البنية ثم ينقض
زهوق الروح فيكون فعله القتل وكذا القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدونه والواسطة
هذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك متعلق اي بهذه الازالة على تاويل الاسقاط حكم الاصل وقوله
لانه اي العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على ان العتق متعلق بالاعتاق بواسطة اي العتق
العتق الذي هو القوة الشرعية الا سقوط الرق الذي هو الضعف الشرعي لان زوال
الضعف يوجب قوة بحسب الحالة وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك وذكر ان ثبوت الملك
الرق في الاصل لما كان بطريق العقوبة كان ينبغي ان لا يبقى الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام
وارثبت الحرية بالمعنى الاصلي وهو ان الادمي مكرم محترم الا انه يمنع ثبوت الحرية لقيام ملك
المولى فكان بقاء الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام لتعلق حق المولى فما دام حق المولى قائما
في المحل يبقى الرق ويمتنع العتق واذا زال ملكه والمالية بالكلية انتفى الرق وحدث العتق وثبت ان
سقوط الرق حكم سقوط الملك بالكلية وقوله لانه اي العتق عبارة عن سقوط الرق جواب عن
الاعتاق لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق من لوازمه فعبر به عنه كالحرية
ليست بعبارة عن زوال السكون بل هو معنى يلزم من وجوده زوال السكون فيجوز ان يعبر بالحركة
عن زوال السكون ومثاله تعبير الموت بزوال الحياة فانه تعبير باللازم اذ هو امر وجودي يلزم منه

زوال الجبرة عند اهل السنة وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي هو متجز وتعلق العتق الذي هو
غير متجز بها كاعداد اعضاء الوضوء في حكم الغسل فانها متجزية وتعلق بها اي بغسلها اباحة الصلوة
التي هي غير متجزية حتى كان غاسل بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا الحدث عن ذلك البعض وهو ثبت
اباحة الصلوة على غسل الباقي وكذا اي وكاعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للحرمة فانها
متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا وليس
ثبت الحرمة على كل العدد فكذا ههنا الا ان العبد استحق بازالة الملك البعض حق العتق الا انه
لما صحت استحق ان يعتق بعده لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد وهما استحق
العتق الحال ولم يحتمل النقض وجب تكميل الاستسعاء فجعل العبد كالمكاتب من حر وعبد
ولان هو الكتابة باخر من العبد في العتق وفي القول بعتق الكل بطلان ملك الاخر فالعتق فكان
التاخير اولى كذا في الاسرار وبما ذكرنا خرج الجواب عما قال فلذا كرتم في مسئلة استعارة الاعتاق
للطلاق ان معنى اللفظ اثبات العتق الذي هو القوة وذلك موجب لتصرف شرعي
وقلتم ايضا في مسئلة الشهادة على اعتاق المولى عبده انها تقبل بدون دعوى العبد لان الاعتاق
اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازالة الملك لا اثبات العتق وهو تناقض لان عتق
المولى وان كان ملاقيا للملك والمالية لكنه طريق لثبوت العتق فكان العتق مضافا الى تصرفه لانه
سلك طريق حدوثه واعمال العلة فيعطى لتصرفه حكم العلة كالو قطع الحبل حتى سقط القنديل
لانه اعمال العلة وهو الثقل بازالة المسكة ويتبين ان تصرفه في المالكية بالاسقاط لاحداث العتق
كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اذا اردت الاستعارة لابد من ان ينظر الى
المعنى الذي قصد بالتصرف وهو اثبات العتق الذي ينبئ عن القوة لان الاتصال بين اللفظين انما هو
في المعنى الخاص الذي هو مقصود التصرف دون الطريق الذي ليس بمقصود وفي مسئلتنا العتق
غير ثابت بعد وانما نحن في طريق الوصول الى المقصود فيراعى معنى ازالة الملك فيقول هو متصرف
الملك وهو متجز وما دام شيء من المالية قائما في المحل لا يثبت العتق فالقدير يبقى متعلقا ما دام
شيء من الملك قائما وعلى هذا النمط يخرج جميع المسائل فيعمل المقصود من التصرف واعتبار
طريق ما هو المقصود كما ذكر الشيخ ابو الفضل رحمه الله في اشارات الاسرار واما استيلاد ام
لا يثبت وبناء الامة فيه فلبس يصح لانه لما لا يثبت ومنافي الامة في عتق ملكه المالك بالمالية
يرده الى الزوال اذ فيه ضرب حيلة فتصح السينية الزيادة واما في عتق اسقاط الملك
الرسنت واما جاز اعتاق العتق لانه من الحط على ما عرف في الغصب وكذا ام الولد
عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الامة لا فيصح اعتاقها لوجود المالية والاجتب
لعدم التقويم وقد تم الاستيلاد الا انه غير مسلم ايضا مدبرة بين اثنين
احدهما صار نصيبه ام ولد له ونصف الاخر بقي على حاله وكذا امة بين اثنين استولدها احد

لا يصير نصف الاخر ام ولد له فاما القنة فانما يصير كلها ام ولد له لان الاستيلاد لا يتجزى لكن لا يزال قيب مد تحقق
في جميعها وهو ثبوت نسب الولد منها والنسب لا يتجزى في جميعها فعلنا انتقال ملك الشريك اليه في القنة
ان كان ممكنا وذلك في القنة دون المدبرة والمكاتبة فيقتصر حكمه على نصيبه ويتعذر الى نصيب
الشريك في القنة وكذا اعتاق ام الولد يتجزى اذ لم يعتق باعتاقه الا النصف ولكن النصف الاخر يعتق
لعدم الفائدة في ابقاء الرق فان رق ام الولد لما لم يكن متقوما عنده لم يكن ابقاء الملك عليها باعتبار
احتباس ملك الشريك عنده فلم يكن في ابقاء الملك فائدة ينتفع المالك بخلاف القنة ابقاء الرق
للسعاية قوله وهذا الرق الذي يصدده وكانه احترز بلفظ الاشارة عن الكلام الذي
يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال حتى لا يملك شيئا من المال وان ملكه المولى
ما لا يعني مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يصير ان يكون مالكا من هذا
الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان في محل واحد
فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه ادمي كما قلنا في المالكية غير المال قلنا لو قيل
بالمالكية من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المالك مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل والمال
مبتذل والحر لا يكون المبتذل مبتذلا لانه حاكم واصل بخلاف مالكية ما ليس بمال لان الضرورة
داعية الى اثباتها كما سنبينه كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن ضعف يعرف بالتامل فان قيل
ينبغي ان لا يثبت بالرق اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا وقلتم انه مملوك له
تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت لم اهلية هذا التصرف وكان ثابتا على المولى حتى باشر
بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بحيث في ذمته عبد
ابتداء فينبغي ان لم الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص
بقي مالكا لذلك التصرف كما في المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام
المبنية على الملك في حق الرق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك
لاحتمال الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسري لان ملك المتعة
ثبت بعقد النكاح اولا والشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا بالطريق الاخر
لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء لان ما يثبت بالشراء ... وهو ملك الرقبة
لا يثبت في حق العبد لعدم اهليته فكذا احكمه بخلاف النكاح ولانا نقول الا ان المولى في اثبات الاهلية
انما هو في حقه عند قيام اهلية العبد والسرية الامة التي بوأتها بيتا واعددتها للوطئ فعلية
من السر وهو النكاح فقيل تسررت وتسريت كما قال تظننت وتظنيت وحقق الكلام ... ذكر
في ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بكسبه لحرمته بلا منع هو فكذلك جاز التسري له فان الاول
قوله وحقه لا يصح منهما حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب
حجة الاسلام لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج والقدرة للرقيق اصلا لانها منافع البدن والمال

والعبد لا يملك شيئاً منها اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة
على ملكه لان الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى الا ما استثنى عليه اي على المولى
من القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي تحصل بها الصوم الفرض ليست للمولى
والعبد فيها يبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى بدل وجود شرطه نفلاً فلا ينوب عن الفرض
بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جاز ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس شرط الوجوب
لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء الا ترى ان المكي الذي هو من موضع الاداء
في حقه ملك المال الموجود في حق الآفاقي لا يشترط المال في حقه فاختلف ذلك باعتبار القرب والبعد
فعرفنا ان الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الاداء فاي طريق وصل اليه الفقير وصح علم الاداء
وكان اداؤه حاصلاً بمنافعه التي هي حقه فكان فرضاً فاما منافع العبد فملوكة ولهذا لا يملك المولى الانتفاع
بالمنفعة في ملكه فانما اذا ما هو ملك غيره فلا ينادي به الفرض كما لو ادى الغاصب مالاً لا يصح الا انها ما
تملك المال وهو للمولى لا للنفس وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة
تؤدي في وقت الظهر خلفاً عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة
بمنافع مملوكة بجاري عن الفرض كذا في المبسوط وقوله فاما الزاد والراحلة جواب عما قال ان القدرة بالزاد
والراحلة شرط الوجوب كقدرة البدن فكان اداء الفقير قبل هذه القدرة اداء قبل الوجوب
للعبد والصبي فينبغي ان لا يتادي به الفرض ولا يصح حجة الاسلام فقال اشتراط الزاد والراحلة
لليسر يعني اليسر الذي يندفع به الحرج ويخرج به الواجب عن الامكان المعتاد الى الامكان العادي
اليسر الذي به يصير الواجب سمحاً سهلاً لتيسير الزكوة فاذا كان الحصول الاداء بلا عوار وخدم
على ما مر بيانه وهي ليست بشرط فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة
وصح الاداء منه لوجود اصل القدرة قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار السبب هو البيت وهو
موجود فتوجه الخطاب اذا جاوزته على من هو من اهل الخطاب بالحج والفقير منهم لانه يتمكن من
الاداء ولكن يلحقه المشقة بلا زاد ولا راحلة فتاخر الوجوب عنه الى ملك الزاد والراحلة تيسيراً
له فلم يمنع ذلك صحة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال
وهو النكاح والدم والحيوة لان الحرية مختلفة فان العبد لم يصر بالرق مملوكاً من حيث النكاح والدم
والحيوة فلم يمتنع مالكية لهذه الاشياء به وكان هو في هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانه
من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضاً لان العبد مع
الرق اهل الحاجة الى النكاح والى البقاء ويكون اهلاً لقضائها وهو لا يملك الاستمتاع بامه
وطئاً عند الحاجة كما يملك الاستمتاع بها نظراً اكلاً ولبساً عند الحاجة وليست له اهلية
ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف
نفاذه منه على اذن المولى دفعاً للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا
المولى

المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية الرقبة حق المولى فلم يكن بد
من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازة
ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للصيغ العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح
لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى والا لما يملك المولى
اجباره على النكاح ولو كان مالكاً لا يملك اجباره عليه الا ان المولى انما يملك اجباره تحصيناً
لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع
بعد الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا
الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء والبقاء لا يبقى الا بهما فثبت له ملك الدم والحيوة كما ثبت مالكية
النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلافه لانه لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي
القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر فكان هذا الاقرار على نفسه لا على حق المولى فيصح
ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة قوله وينافي الرق
كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة
في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى
مثل الذمة فان الانسان يصير بها اهلاً للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان وتكون
كرامة والحل فان استفراش الحرائر وتوسعة طريق قضاء الشهوة مما هو من لوازم الحرية
والولاية كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق والولاية
فانها تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى وهي كذلك كرامة لانها من باب السلطنة حتى كانت ذمته
ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالاً كانه لا ذمة له اصلاً ومن حيث انه انسان
مكلف لابد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق فلم يحتمل الدين اي لم تقو
على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا يعني
احتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها وليس المراد
تعلق الدين بما كسب العبد ليستوفي بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده يصرف الى الدين اولاً
فان لم يف به او لم يكن له كسب فحينئذ تصرف مالية الرقبة اليه والاتباع الرقبة بالدين ما هو الكسب
بالاطلاع الذي نشر به الاسرار الا انه يمكن بيعه فيستوفي الدين كما لو دبّر او كاتب وبعض عند
الحصر بعد له ولهذا لان مالية الرقبة والكسب تضم كل واحد الى ذمة العبد لصحة الدين قلنا ان الدين
متى ثبت بسبب لا تهمة فيه اي بسبب ظهر في حق المولى انه الضمن للشيء وباع بسبب كالدين
الحر العبد ليستوفي الدين والثمن لزم المختار المولى الفداء مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد
المأذون او المحجور مال الاجنبي بحيث لظاهر وسيتوفي من رقبته لان لم يفده المولى ولم يكن له كسب
بلا دمة بلا خلاف لانه دين ظاهر في حق المولى لثبوته حساً وعياناً ودين التجارة بان تصرف المأذون

وركبته دين يستوفى من كسبه او مالية رقبته عندنا اذا لم يكن له كسب ولم يفده المولى فيباع في
الدين وقال الشافعي رحمه الله لا يباع العبد في دين التجارة لان رقبته كسب المولى فلا يباع بدين التجارة
كسائر اكسابه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل
مال التجارة بدينها الا ان الاذن لم يحصل لغيره في دين الاستهلاك لانه كان يشغل رقبته قبل الاذن فكذا بعده
ولان دين الاستهلاك لم يجد محلا آخر سوى الرقبة يتعلق به فلو لم يتعلق بها اهدر اموال الناس تعلقنا
اذ يجوز ان يكون الرقبة محلا كما في جنايته بخلاف دين التجارة وجد محلا آخر يتعلق به وهو الكسب الحاصل
بالتجارة فان دين التجارة اغلب الاوقات الكسب في يده فلما كان الكسب حاصلا بالتجارة وهو
معامل بدين التجارة وامكن تعليقه فلا حاجة الى التعلق برقبته وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا
انه ظهر وجوبه في حق المولى والعبد جميعا او ثبت بسبب معاوضة وهو الشراء فيتعلق برقبته كدين
الاستهلاك يتعلق برقبته بدون رضاه فاذا ظهر الدين استيفاه من موضعه وهو مالية الرقبة
لانها اقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تفريغ ذمته فكان التعلق بها اولى فان قيل لو كانت الرقبة
محلا لتعلق دين التجارة بها لكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء من الكسب لكونها اقرب الى
الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اي موضع وصل لم يصح سقوط حقه بالاستيفاء من موضع لعدم
انه لا فائدة فيه الا ترى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واستخلص الكسب لنفسه [illegible] للغريم
حق المطالبة بالاستيفاء من الرقبة وفي البداية بالكسب نظر للمولى حيث لا يزول ملكه عن راس ماله
ونوع نظر للغريم حيث لم ينقطع حقه عن الكسب ولم يضق محل حقه فلهذا قدمنا الاستيفاء من
الكسب وان كان التعلق بالرقبة اسبق من التعلق بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرغرية
لم يصبه ان الدين حق المولى لان المظهر بسببه في حقه تاخر الدين الى عتقه اي لا يطالب العبد من الحر
بعد الاعتق ولم يتعلق هذا الدين برقبته اي بمالية رقبته والكسب لانها حق المولى وهو غير ظاهر
حقه مثل دين ثبت باقرار المحجور وكذبه المولى فانه لا يشتغل حق المولى لمكان التهمة فيه ولكنه يتبع
العبد لانه غير متهم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد العتق كرجل اخبر بحرية عبد في يد رجل وانكر ذو اليد
يظهر حكمه فاذا ملكه المخبر وان كان خبره صحيحا الا انه ليس بحجة على غيره وهو حجة عليه فكان يبوت حكمه
لقدر كونه حجة ودين التجارة بخبر اتصاله بصدوره البيع احتراز عن المحجور عليه اذا دخل فان اقراره
بالدين صحيح في حق المولى ومثل ان يتزوج العبد امراة بغير اذن مولاه ويدخل بها فانه وجب العقر او
في الحال لانه دين وجب على العبد قيمة للبضع بشبهة العقد وهو العقد الفاسد الواقع بدون اذن
المولى وهذه الشبهة معدومة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوته في حقه قوله ولكن
الحال وكما ضعفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذي يبنى عليه ملك النكاح ونصب المولى به اصلا
فيتبع ذكر الحال بالحرية لزيادة فضلها على الرق كما ثبت بفضيلة النبوة في حق الشرع فتزوج
اربعا وانتقص بسبب الرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله

ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه
الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وكملك الدم وصحة الاقرار بالقود ولنا ان الرق مؤثر في
تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالحالات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك
لان استحقاق النعم وصف الانسانية ونقصان الرق نقصانها حتى استحقت اهلية استحقاق النعم
بدليل تاثيره في نقصان النعمة والحل نعمة فلان يكون الرق مؤثرا في نقصانه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه انه قال يتزوج العبد اكثر من
ثنتين وكذلك ايده كما نقص حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء نقص بالرق الى النصف ايضا لان
الحل الذي يبنى عليه عقد النكاح نعمة في جانب النساء كما هو نعمة في جانب الرجال لانه سبب السكن
والازدواج والمحبة وتحصين النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل
لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وهي تختص بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى الا ترى انه
ثبت للاب ولاية تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظر فكما يتنصف ذلك الحل برق الرجل
برق المراة والامكن اظهار التنصيف في جانبها بتنصيف العدد لان المراة الواحدة لا تحل الا لواحد
فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال ثم تقول الاحوال ثلث حال التقدم على نكاح الحرة وحال التاخر
عنه وحال المقارنة ولكن الحالة الواحدة لا تحتمل التجزي فيغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محللة
في حالة التقدم على الحرة محرمة في حالتي المقارنة والتاخر وتوضيح الحقيقة ان لها حالتان حالة
الانضمام الى الحرة وحالة الانفراد عنها فتجعل محللة في حالة الانفراد محرمة في حالة الانضمام الى الحرة والحل
منتصف لانها نعمة في حق النساء لما انها سبب ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها كما في عدة الامة
حيضتين والطلاق يتنصف الى ثنتين فكان طلاقها ثنتين وكان ينبغي ان يكون عدتها حيضة ونصفا
وطلاقها طلقة ونصفا لكن الواحد لا يحتمل التنصيف فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على
جانب العدم والاحتياط فيه ايضا قوله لكن عدد الطلاق استدراك من قوله تنتصف بالرق
الى النصف حتى لا ينكح العبد الا امراتين يعني ان الرق اثر في عدد الانكحة وكان ينبغي ان يؤثر في عدد
الطلاق كما قال الشافعي رحمه الله ملك الطلاق مختص بالرجل كملك النكاح وهو مبني على ملك النكاح
لم يؤثر في عدد الطلاق كذا وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى لو كانت المراة
حرة يملك الزوج عليها ثلث تطليقات وان كان عبدا وان كانت امة لا يملك الزوج عليها الا
تطليقتين وان كان حرا وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال الشافعي رحمه الله
عدده معتبر بالرجال يعتبر فيه رق الرجل وحريته وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضي الله عنهم
وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان يقول ينتقص برق ايهما كان احتج الشافعي بقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ولان الرجل هو المالك للطلاق كما انه هو المالك للنكاح فوجب ان يعتبر حاله
فيه دون حالها لان المراة مملوكة في النكاح والطلاق نقصان حال المملوك بالرق توجب زيادة في

المراة امة

المملوكية لانقصانا الا ترى ان رق المراة ونتح عليها باب المملوكية كان مسدودا فلما تبل الرق كانت تملك وتوطا
بملك النكاح لا غير وبعد الاسترقاق تملك وتوطا بملك اليمين والنكاح جميعا واذا كان كذلك يستحيل
ان يعد عليها ما كان مفتوحا قبله بخلاف رق الرجال فانه ينسد عليه باب المالكية كان مفتوحا قبله فانه
قبل الاسترقاق كان يستمتع بملك اليمين والنكاح وبعد الاسترقاق لا يمكنه الاستمتاع بملك اليمين فلما ظهر له
اثر في تنقيص مالكية النكاح ولم نظهر لرقها اثر في تنقيص المملوكية تعين له في تنصيف عدد الطلاق
ومالكيته دون رقها ... لان تمكن التصرف بحال المتصرف يزداد بزيادة محل التصرف
وينقص بنقصانه فان من ملك عبدا او امة امكنه اعتاق واحد ومن ملك عبدين ملك اعتاق اثنين
وعلى هذا ساير التصرفات وههنا محل التصرف حل المحلية فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي
صارت المراة به محلا للنكاح فمتى كان حلها ازيد كان محليتها للطلاق اظهر او يسع على العكس
يعني فمن لم يعد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية وحل الامة على النصف من حل الحرة كان الحر اعد
على النصف من حل الحرة واذا كان حلها على النصف فانه ينتصف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف
الا ان الطلاق الواحد لا يتجزأ فتكامل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقتين ولان المراة انما صارت محل النكاح
بالحل الذي ذكرنا كان النكاح في حق الامة انتقص من حل الحرة والطلاق من حقوق النكاح فيتفاوت
فينتقص بنقصان النكاح كما ينتقص ساير حقوقه من العدد والقسم ومن الابل اهلا الكلابي
اذا تزوج امة فاما العبد اذا تزوج حرة فنقول الرق انما حل بمرتبة من الادمي الى الثمن فوجب ان يرى
هذا الوصف كالحر على ما هو الاصل في الاحكام المنتظمة باعذار واسباب لا يعقل الى طلاع
ماكان رقيقا وبقيت له الحرية حتى عشرة تطليقات ومع عقدها على اربع نسوة يستوي لو ملك العبد
ومعها على امراتين لينصف التنصيف فان قلنا ان الباقي بتنصيف حق العبد من كفر اهل الرق
الرق التنصيف لا في الرسم وما روى من الحديث معارض بقوله عم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
وما قال بان مباشرة الطلاق الرجال وبركة زوال الامة تقع عليها باب المملوكية فلا السيد
منفيتها انا نستغنم اذا لم يكن من المنفتح بالرق والرق كان منفتحا قبله فان قال الباقي
بملك اليمين وملك النكاح فان الاستمتاع بملك اليمين اذا بعد طال الاخر فان من اشترى امراته فسد
ثم نقول لما صار معوضا بالمتعة بالمالكية اختص كونها محلا للنكاح لان الاستباحة بملك اليمين
واستقلال الكون زيادة على النعمة والاستباحة بملك النكاح نعمة وازدواج يستنصف بالرق ونورد
انه كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية نوشح وسمنة للمحل باسم المحل الا ان الطلاق
اذا انسعت المملوكية فكانت المملوكية منشغ محل لعدد الطلاق ... وعدد الانكحة
الانكحة عبارة عن اتساع المالكية بخلاف الطلاق وذكر في الفوايد ان النكاح والطلاق متعلقان
فاذا كان عدد الانكحة عبارة عن اتساع المالكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع
عقيقة المقابلة **قوله** ولذلك كان الرق منافيا لكمال الحال في اهلية الكرامات تنصيف

العبد والامة لان تعلق العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كانت في حق الحر ... استيفاء
حظه من الحرة المنكوحة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم كما كانت النعمة في حق ازواج النبي عليه السلام
بصاحبته كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال تعالى يا نساء النبي
من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين فكان للرق اثر في تنصيف النعم في حق العبد والامة
كان له اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي
يتنصف فاما فيما لا يمكن ذلك كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء وتنصف القسم
حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لان نعمة تتنصف بالرق كساير النعم ...
عم ... فالحرة يوما من القسم وللامة يوم **قوله** ولذلك اي ولما ذكرنا من منافاة الرق كمال
الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطا وجب على عاقلة القاتل قيمته عندنا
قلت القيمة او كثرت ولكن لا تزاد على دية الحر حتى لو كانت قيمته عشرين الف درهم مثلا لا تزاد
الواجب على عشرة الاف درهم وينقص من عشرة الاف عشرة دراهم وعندابي يوسف تجب
قيمته على الجاني على العاقلة بالغة ما بلغت وهو قول ابي يوسف الاخر وروي ابن سماعة عنه ان مقدار
الدية من قيمة العبد على العاقلة وما زاد على ذلك الى تمام القيمة في مال الجاني واجمعوا على انه تجب
قيمته بالغة ما بلغت وعلى انه يجب ضمان النفس والمال عنه كما في اشارات الاسرار
وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في الترجيح فرجحنا معنى النفسية
ورجح الخصم معنى المالية مستدلا بان القيمة اذا استغنت عن الدية تجب القيمة ولان هذا
الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال وانه يجب في جنس نقد السوق واللائق بحصول
المال المضمون لا الادمية لان في النفس والدية بخلاف باختلاف اوصاف المتلف في الحسن والجمال والصفات
تعتبر في ضمان الاموال دون الادمي ... لان الواجب بدل المال يعتبر بالقيمة بالغة ما بلغت كما في
الغصب ونحن نقول ان النفسية من العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص
والكفارة حقا لله تعالى فكان اعتبارها في ايجاب الضمان اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية تابعة
لها فان المالية لو زالت بالعتق بقي النفسية بالحرية ولو زالت النفسية بالموت لم تبق المالية وكذا
الفعل يسمى قتلا لوروده على النفسية فان الاموال لا توصف بالقتل عادة وانما توصف به النفوس
لمعنى التشفي والانتقام وفوات المالية فيه تبع فعرفنا ان الاصل معنى ... المستتبع الحال
الضمان معنى النفسية لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال الحال الانسان
في الاصالة منتهى بكمال المالكية وتمام المالكية بالحرية والذكورة فان بالحرية ثبتت مالكية المال وبالذكورة
تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه تنافي مالكية المال كما بينا فلا بد ان ينتقص
دية كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية وذلك لان الله تعالى
خلق ازواجا ذكورا واناثا وعلق بصالح معاشهم ومعادهم الى يوم القيمة بالازدواج والتناسل

مملوكات في التجارة الازدواج فانتقضت ديانتهن بصفة الانوثة التي بها صرن مملوكات فوهنا الزيادة
المالكية بهن المؤثرة في نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينقص بالفسق ولا بالزمانة والزمن
الاطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه المعاني قوله لكن نقصان الانوثة الى آخره جواب سؤال
وهو ان يقال فلما الحق الرق بالانوثة في ايجاب نقص المالكية وجب ان يستويا في قدر النقصان حتى يكون
النقصان في الرق بقدر النصف كما في الانوثة فقال انهما فيما استويا في اثبات اصل النقصان لكن لم
يستويا في مقداره فان نقصان الانوثة اي النقصان في تلك النكاح اصلا بل هي مملوكة منه فلم يزل
احدى المالكيتين بالكلية عادت ديتها الى النصف وهذا اثر الاستنابة الحاصل بالرق نقصان في احدى
اي احد نوعي المالكية لا بالعدم فان العبد فيه مالكه النكاح مثل الحر وما ملكه المال لم تزل عنه بالكلية في
باعتبار ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية
وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا للملك رقبة فهو اهل التصرف
في المال اذ هو اهل للاستحقاق واليد على المال فان المأذون يستحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا
يتعلق الدين بكسبه الذي في يد الاذن والمكاتب لازمة ويلي عند الائمة كالحاج مع العارية
لو اودع العبد مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا في
شرح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في الدية لا بالتنصيف وبما ذكرنا خرج الجواب عن
ما يرد على هذا التخريج ان ينقص ديته عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته الحر والربع
قد بينا ونقل انضمامه الى مالكية اليد والتصرف اكثر من مالكية الرقبة فلذلك لا يكون النقصان
الربع بل نقص ماله خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحر
وادنى ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام وهو ما دل عليه قول
ابن مسعود رضي الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا لا يعرف الا
المسموع من الرسول عليه السلام فان قيل لا نسلم ان حاله النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لتوقفها
على اذن المولى بخلاف الحر ولا يملك التزوج باكثر من امرأتين بخلاف الحر حيث يملك ورث مالكيته الا ان
قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن الولي
وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى وعن الصبي لا لنقصان المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا
تنصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملك من
النكاح شاملة كالحر بلا نقصان وانما الحر اعز استيلاء منه بما اذا استغرقت قيمة المقتول
الحر وهو لم يكن الضمان في الدية وقيل القيمة اصلا لا الحر ... العاقلة الاليق
المرجب للنقصان ... ورثته مالا التي يستحق بها مالكيته فادام ...
قيمته مالا انتقاصا بذلك السبب الذي استحق به هذا المال ...
بالمالك ... واذا لم يمكن اثبات النقصان باعتبار ما الا ان ازدادت قيمة المالية

على

على انه الحر وحد النقص شرعا لكن يدرك له خطر وهو عشرة على ما بينا وذو حدود الضمان للمولى لا لوارث
على انه بدل المالية لان القصاص للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد واثر ما يقضى
دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيخلفه المولى الذي هو اولى الناس به
كما يستوفي القصاص وقال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في
جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد قوله وعندنا اي يكون
العبد اهلا للتصرف في المال واستحقاق اليد على المال بما بينا فان المأذون يتصرف لنفسه
بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع
من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة
لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة
مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي هو ليس باهل التصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد
ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى وهو متصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل
يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع وبنى عليه ان الاذن في نوع من التجارة
يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك بل يختص الاذن بذلك النوع وان الحجر في نوع
بعد الاذن العام او الخاص لا يصح عندنا وعنده يصح وان الاذن لا يقبل التوقيت
عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط
الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي بان المقصود
من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك
ولهذا لو اشترى زوجة المولى يفسد النكاح ولو تزوج امة من كسبه صح لعدم ملكه في
الكسب واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا لسببه وهو التصرف
لان التصرف شرع لحكمه لا لذاته فلا يحصل عنه واذا لم يكن اهلا ~~للملك الذي هو المقصود~~ للتصرف
بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لا تستفاد الا من ملك التصرف او ملك الرقبة وقد
عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن
واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل وتحقيقه ان التصرف ملك لمن كان الحكم له فانه اذا اشترى شيئا
كان متملكا لذلك الشيء والملك يثبت للمولى بلا خلاف فالتملك يقع له واذا باع ما اشترى
فقد باع ملك المولى فكان التمليك واقعا للمولى ولا معنى لتولي سبب التصرف يقع له والحكم
للمولى لانا لا نعقل من قول القائل ان العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لان العقد كلام موضوع
للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا يستحق عليه اسم التصرف فاذا اخذ اسم التصرف باعتبار
الحكم كان قول القائل وقع التصرف له اشارة الى الحكم لا محالة وهذا هو المراد من قولنا الوكيل
متصرف للموكل فان تصرفه من حيث انه كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي

يقع له ملكه المولى الاذن استعمله فيما وجد العبد من التصرف بكان بصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد
ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل والعقل لا يحتمل الرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الدين واخباره
في الديانات نحو الهدايا وطهارة الماء ونجاستها وقبلت شهادته بهلال رمضان وكذا اهلية الذمة
لان الاهلية غير ساقطة بالرق الا ان الذمة مملوكة للعبد للمولى لان الذمة عبارة عن وصف في الشخص يصير به
اهلا للايجاب والاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا لم يجعل طاعة عن
اسمه وصح اقراره بالحدود والقصاص وكذا بالدين حتى لو اخذ به بعد العتق ولو اراد المولى ان يحجر
في ذمته ما لم يستر يشهد على ان المشتري في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقدر عليه
انها مملوكة للعبد وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته ~~لا يقدر عليه ولو كانت~~
~~للمولى لقدر عليه فثبت انها مملوكة للعبد وقابلة~~ ويدل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين
صح الاقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان صح ويؤاخذ به في الحال وان
كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر والرق
لم يخرج من ان يكون من البشر فان قيل لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى الا
انه لو اقر على العبد بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لم يصح على الاجنبي
قلنا صحة اقراره باعتبار ان مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه ذمته بدليل انه صح اقراره بقدر
مالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار ~~ان مالية العبد مملوكة له~~ لملكه الذمة لصح مطلقا
لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المالية وان كثر كما لو اقر على نفسه وهو كالوارث بعد
بالدين على مورثه يصح ولم تكن ذمته مملوكة له الا انه موجب اقراره استحقاق التركة
من بعد كذلك ههنا موجب هذا الاقرار استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح ولا يطالب العبد
يؤاخذ بهذا الدين بعد العتق ولو كان الدين واجبا في ذمته باقرار المولى لما اخذ بعد العتق
تقول انما لا يؤاخذ به بعد العتق لان مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد اتلفها المولى
بالاعتاق بعضه بعض العبد ايضا لان منفعة الاعتاق حصلت له وصارت المالية المشغولة
مصروفة اليه لما ان رقبته مشغولة بالدين كذلك ههنا ثم ذكر الشيخ ما تقدم لفرق فقال
واذا صار الحر كان العبد اهلا للحاجة فانه يحتاج الى ان يكون اهلا لقضاء الحاجة ايضا
اذ لو لم يكن اهلا للرفع في الحجر وهو مدفوع وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد كالمكاتب
ملك الرقبة مع ملك اليد وهذا الكلام جواب عما قال ان الرجح من اهلية التصرف
لانه لم يثبت اهلا للحكمة وهو الملك فقال انه باعتبار الحاجة ثبتت اهلية ملك اليد الذي هو من احكام
التصرف وهو ملك اليد الحكم الاصلي للتصرف لان شرع التصرف لدفع الحاجة وهي تندفع
باليد لان تمكن الانتفاع يحصل بها فكان ملك اليد الحكم الاصلي للتصرف وملك العين شرع للتوسل
اليه ولقطع طمع الاغيار عن العين اذ الملك هو المطلق الحاجز المطلق للتصرف للمالك والحاجز للغير

التصرف

التصرف في المملوك بدون اذن المالك هو المراد من قوله ضرورة فان شرع للضرورة اي لضرورة التوصل
الى المقصود وتسميته بدون ترتيب لانه الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا الا انه كان مطلقا للتصرف كان من
اسباب القدرة على الانتفاع فلذلك سماه قدرة وكذا ما ذكر ان ملك اليد يثبت للعبد لحاجته ملك اليد
بنفسه غير ان ايضا لجاز ان يثبت للعبد لان الرق ينافي مالكية غير المال والدليل على انه ليس بمال ان الحيوان يثبت
دينا في الذمة فيما لم يكن المال المعروف ولا يلزم عليه ان الحيوان يثبت دينا في الذمة في النكاح مع ان المملوك بالنكاح
منافع البضع في حكم المال لانا لا نسلم ان المملوك بالنكاح مال الا ترى انه لا يضمن بالاتلاف بقتل المرأة الشاهد
الكاذب على الطلاق ولئن سلمنا انه في حكم الاموال فذلك امر حكمي يظهر اثره في بعض المسائل الا في المنع من
الحيوان دينا في الذمة فيه فانه ليس بمال حقيقة على انا نلزم الخصم على اصله وعنده المملوك بالنكاح ليس
حقيقة ولا حكما واذا كان كذلك اي اذا كان الامر كما ذكرنا من بقاء اهلية العبد للتكلم وكون الذمة مملوكة
له وكونه اهلا لملك اليد الذي هو الحكم الاصلي للتصرف كان العبد اصلا في حكم العقد الذي هو محكمه
اي اصل مقصود منه وهو ملك اليد والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهليته له
فالحاصل ان للتصرف حكمين احدهما مقصود اصلي وهو ملك اليد والاخر من الزوائد شرع وسيلة الى الاول
وهو ملك الرقبة والعبد اهل الاول دون الثاني فهو اصل فيما هو مقصود منها وهو ملك اليد ويقع التصرف
عاملا لنفسه لثبوت حكمه الاصلي وكان تصرفه كتصرف رب المال في مال المضاربة فانه يصح لا بنيابته
مالك اليد واعلم ان ما اختلفنا في ثبوت الملك للمولى بطريق الخلافة او الاصالة لان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك
الرقبة للمولى والعبد مع هذا عامل لنفسه لان حاله الان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره
كان واقعا له كالمكاتب بالكسب لا يكون للسيد من وجه ولنفسه من وجه ثم عملنا باسباغ المولى فهو عامل
لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة ابتداء للمولى حكما للتصرف لانه يعقد للعبد ويكون حكمه كالاثر
للتصرف لانه لما لم يكن اهلا للتصرف تعذر الايقاع له فاستخلفه المولى بالتصرف ولكن بطريق
الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع
ملك المولى في كسبه لان المولى انما يخلفه في الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ودين المورث يمنع ملك المولى
ملك الوارث بسبب ملكه في رقبته لا بسبب العبد والى هذا الطريق اشار بقوله والمولى يخلفه
فيما هو من الزوائد ولما كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لا كان ينبغي ان يتعلق بصرف
العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق ان يشترط حضور المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن
ثم افتك يتقيد العقود لتقرر المرهون لما لم يتعلق حقه بها علم انه لا يعتبر المولى في التصرف الا
لحق العبد وان كان متصرفا لنفسه يتبع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا الملك
للمولى لم يتبدل على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى وقع
لجهة لا يتبدل لجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينعقد على الوجه الذي وقف اذ الملك واقع للعبد وكذا في
الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فكذلك ينعقد عند زوال المانع من غير تغير فثبت بما ذكرنا ان العبد

يتصرف لنفسه وان حكمه الاصح ست لكالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى
مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في الذمة تعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء فاذا اذن فقد رضي
بسقوط حقه فكان الاذن فكا للحجر كالكتابة لا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فك الحجر بدون التثبت
بمنزلة الفك العام الذي يحصل بالعتق فكذلك لا يتخصص بنوع دون نوع سواء اطلق او صرح بالنهي عن
ساير الانواع لان هذا السيد تصرف في غير ملكه فكذا هاهنا قوله ولهذا اي ولان الملك اي ملك التصرف
المولى خلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان
هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لم يكن اهلا لملك الرقبة صح وقوع الملك للمولى كان هو كالوكيل
والمولى كالموكل حيث ثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان
عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب
فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيز نفسه فلم يكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة وقوله
مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامة مسائل المأذون اي اكثرها متعلق
ببقاء الاذن اي جعلنا في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل
المأذون كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض
ما في يده من تجارته او اشترى شيئا فحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل
العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للموكل في تصرف
يعتبر تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يعتبر تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كانه
باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة
بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة ولو كانت تخرج من الثلث لان المأذون عندهما لا يملك
منع المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان المولى حاضرا فحصول المحاباة في مرض المولى
المحاباة باطلة لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في حق غرمائه وورثته وان اقر
المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غير ذلك ثم مات
وعلى المولى دين في صحته يبدأ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل
شيء فهو للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر
المولى كان دين الصحة مقدما ووجه التشابه في هذه المسائل ان جعل المأذون فيما يرجع الى الملك
كالوكيل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولو لم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني
المأذون اذا اذن لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد كان قال له
اعمل برأيك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صارا محجورين كالوكيل بموت الموكل
ويشترط العلم للمأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو صح المأذون
للعبد والامة ان يبيعا شيئا مما كان في ايديهما وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له
بعد العزل ولو اذن العبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد ولحق بدار الحرب

والمولى بمنزلة الموكل صح

العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن
قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له
ولصاحب الشرع على نوعين عندنا مؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا
توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض
ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية والاثم يرتفع في العصمتين
بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة
الدم مؤثمة او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر في قيمته اي قيمة الدم حتى يجب على
كذا لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته بسبب العصمة بالرق فقال بعض
القيمة لما مر لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها
والعبد فيهما اي في واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز
بالدار فلانه يتم بوجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم والتزم عقد الذمة
والرق ما يوجب ذلك لان الانسان بالرق صار تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام
صار العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله وقد ذكرنا ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد
قصاصا عندنا وقال الشافعي لا يقتل الحر به لانعدام المماثلة بينهما فيما بني عليه القصاص وهو النفسية
فانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختص بها وصار بها اشرف من ساير الحيوان
وقد بقي في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فنقصت النفسية بمجاورة المالكية فكان
العبد بمقابلة الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه فامتنع القصاص
والمبني على استقصاء النفسية استقصاء البدل ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون
الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص على
خلاف القياس وقلنا ما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة
والمبني على كمال العصمة وجوب القصاص بدليل انه اذا كان القاتل عبدا والمقتول عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب
القصاص بقتله اصلا لان ذلك يورث شبهة الاباحة والحق القصاص مع الشبهة ومحل
المالية النفسية والعصمة لان الوصف الذي ينبني عليه القصاص ويثبت لاجله العصمة كونه
محلا لامانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يحصل بدون العصمة وهذا
وصف لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة احتيج اليها لكمال الوصف
المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص
وكانت العصمة كاملة فلا وجه لمنع القصاص فيما انتقاص البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة في معنى
ونقص البدل يكفي في منع القصاص فلا اعتبار بان القصاص يجري بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت
بينهما في البدل ويصح لذا العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفى القصاص منه ولو لم يتساو الحر والعبد في المعنى
الموجب للقصاص لمنع العتق عن الاستيفاء اذ المانع قبل الاستيفاء بمنزلة المانع حالة الوجوب قوله

الرق مضافي الجهاد لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن القدرة على نوعين
قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي المالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن
لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا له ايضا تبعا للبدن
عند الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلاة والصوم نظرا للعبد
ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج وكلهم ما يخافيه الا على القتال بغير اذن المولى بالاجماع وكذا
الرق اوجب نقصانه فلهذا لا يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة الا ان
حضر ولم يقاتل لا يكون له شيء لا من الرضخ ولا السهم لانه لا للقتال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه
او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لانه عم اسهم يوم خيبر
للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد انه عم كان يرضخ للمماليك ولا يسهم
لهم ولان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال ولا يسوى بينه وبين الحر الذي
هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض فان قيل اليس ان الامام اذا قال من
قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في استحقاق السلب الحر والعبد وربما كان ما يصيبه العبد اكثر من
سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوي بينهما في استحقاق السهم قلنا لان استحقاق السلب بعد السلب
ان يكون بالقتل او بالايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار
معنى الكرامة والعبد انتقص حالا في اهلية الكرامات من الحر الا ترى انه في الاستحقاق في التنفيل
يستوي بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه لا تفاوت بينهما في استحقاق الغنيمة وما ذكر
من الحديث محمول على الرضخ لما روي عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم
لي رسول الله عم كذا في السير الكبير والمبسوط وما ذكرنا ... ذكر في بعض شروح المختصر
المحجور وهو الذي يستوجب الرضخ واما الماذون له في القتال فيستوجب السهم الكامل لانه ملحق
بالحر بالاذن وهو ... قوله واقطعت الولايات ... مثل الذمة والحلف والولاية من
وانما شرع في بيان الولاية بمعنى لا تستقيم الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج
ويدخل للعبد لانها ... الحكمية اذ الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي
فيما في الولاية كما في مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدي منها الى
عند وجود شرط التعدي والولاية للعبد على نفسه ... فكيف يتعدى الى غيره ولذا كان انقطاع الولايات
كلها بالرق قوله اما ان العبد المحجور عليه عن القتال عند ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف وعند
والشافعي والرواية الاخرى عن ابي يوسف رحمهم الله يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين
نصرة الدين بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين وهي دفع شر الكفار عنهم والنصرة
مملوكة له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه فكان العبد فيه مثل الحر بخلاف القتال
بالمال لانه ... ابطال حق المولى عن منافعه وتعرض ماليته للهلاك فلا يملكه العبد ولانه بالامان

اي امانه

حرمة التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم يتعدى ذلك الى غيره فصار كشهادته على هلال رمضان
ولا يملك عقد الذمة مع انه يملك الامان لانه اقوى من عقد الذمة واحتج ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
بان الامان فيه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة وذلك لانه الزام
على الغير من غير ان يرضى به لانه لا حق له في اموال الناس ولا في انفسهم اعتصاما واسترقاقا حتى لو قاتل
لا يملك الرضخ بل يملكه مولاه وليس له حق القتال ايضا لانه ممنوع عنه لحق المولى شرعا واذا ثبت ان لا
ينبني له امانه تصرف على الغير ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير لانها انما تثبت اذا كان كامل الولاية
في نفسه والكامل في حقه ليست الا بالحرية فلذلك لا يصح امانه وبانه غير مالك للجهاد اصلا يعني ان الامان
من توابع القتال والعبد لا يملك الجهاد لانه يكون بالنفس والمال ونفسه مملوكة لغيره وليس هو من اهل
ملك المال فلا يملك الامان كالذمي والصبي والمجنون فانه ان الامان وان كان ترك القتال صورة لكنه من جملة
الجهاد معنى لانه قد يصح حالة يكون بالمسلمين ضعف فيكون المصلحة في الامان ليستعدوا للجهاد بعد ذلك
والاستعداد للجهاد من جملة توابعه ولان المقصود دفع شر الكفار واعزاز الدين وبالامان يحصل هذا المقصود
كما يحصل بالجهاد واذا ثبت انه تبع وهو لا يملك الاصل وهو الجهاد فلا يملك ما هو من توابعه لان عدم الاصل
... كانت دلالة على عدم التابع لان وجود التبع بوجود الاصل لا بعلة الاصل ولا يعني ... الولاية
انه ان الامان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم ... انما يكون كذلك اذا كان متمكنا من الجهاد فاذا لم يكن
متمكنا منه كان ملتزما ما هو غير ... ابتداء الا ملتزما وليس للعبد هذه الولاية فاما عقد الذمة فمحض منفعة
للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك يفترض على الامام اجابتهم اليه فيصح من العبد كقبوله الهبة والصدقة
اما الامان فهو متردد بين المنفعة والضرر ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق
المسلمين في الاستغنام والاسترقاق فلا يملكه الا ترى ان التصرف الذي يعم الضرر على المولى
خاصة كالبيع والشراء لا يملكه بنفسه فما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى ان لا يملكه ويلزم على ما ذكر
صحة امان العبد الماذون له في القتال بالاجماع فاجاب وقال واذا كان العبد ماذونا له بالجهاد
لم يصر بالاذن اهلا للولاية لبقاء المنافي وهو الرق بمعنى لم لا يصح امانه بعد الاذن كما لا يصح
شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية لكنه انما صح لان الامان اي الامان بسبب الاذن
من الجهاد ... اقسام الولاية باعتبار ان الماذون له في الجهاد صار شريكا في الغنيمة من
حيث ... فاذا امن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى
الى غيره لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان
حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل من الالتزام الصوم على نفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره
فان قيل العبد المحجور عن القتال ماذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه لشركته
في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه في الشارح ... لم يصر من اهل
القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي المستأمن اذا قاتل باذن الامام يستحق الرضخ

فلا وجه للاستحسان برضخ له لانه عبد محجور عن الاكتساب وعما تمحض منفعة فيكون هو كالماذون
فيه من جهة المولى لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى وهو
القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن القتال سالما واصيبت الغنيمة زال الضرر فيثبت الاذن منه دلالة
وهو نظير القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا آجر نفسه وسلم من العمل واذا تقرر هذا فنقول
لم يكن شريكا في الغنيمة حين امنهم اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان
الشركة انما تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين ثبتت الشركة لم يثبت الامان
وحين امنهم لم تكن الشركة ثابتة فيكون الامان منهم تعرضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم
حين امنهم ثابت بالنظر الى التسبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البرغري عن هذا بان
الامان انما شرع في كونه وسيلة الى الصالح المستقبل بالاستدلال كما ذكرنا فيملكه من يملك
الصالح المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال
المستقبل الا انا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان وهو نظير
العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح ربحا كثيرا كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى
تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا يصح لان التبرع انما صار سببا ثم لا في حقه
وسيلة الى التجارة المستقبلة والحجر المستقبل قائم فلا يصح
منه فان قيل ثبتت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرضخ كالسهم
المال بل الشركة انما ثبتت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد والدليل عليه ما ذكره في السير الكبير
العبد المقاتل اذا اعتق بعد ما اصابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم الذمي المقاتل بعد
اصابة الغنيمة فانه يسهم له لان الاسلام الذي لا يسهل للسعي بعمل الاسلام كالموجود
عند ابتداء السبب وبعتق العبد تبدل المستحق لان الرضخ يكون لمولاه مستحقا بالعبد كالكون
السهم له مستحقا بالذمي وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن ان يجعل العتق كالموجود
عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلا فتبين انه لا شركة للعبد اصلا
فلم يصح امانه وان كان ماذونا في الجهاد لانه يصير لزاما في العبد ابتداء
ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه
مكورا للشركة ثابتة بخلاف الذمي فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا
والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات بعد الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه
لموت من له السهم ولو مات الذمي بعد الحاكم او بعد ما جاوز دار الحرب لا يبطل

قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق انما يؤثر في الكلية غير المال من الدم والحقوق
العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه
لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحقوق حتى لم يملك المولى اراقة دمه والاتلاف صح

ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص كان اقراره بما اقر فيه حق نفسه فصار كما يصح من الحر وانما يصح
لزوم اتلاف ما ثبت التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما في جناية الامان بخلاف اقرار العبد المحجور
بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه اقرار على الغير وهو المالية قصدا فيمتنع الصحة ضرورة وصح اقرار
العبد بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب الضمان
وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه وهو ضمان المال في الحال ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا
لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك واما في
حق القطع فيلاقي نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان
اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد
على العبد باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا كان او
محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك
المولى على عبده فالعبد فيه بمنزلة الحر كالطلاق ويوضحه انه لا تهمة في اقراره لان ما يلحقه من الضرر
باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة وبالقائمة صح من الماذون
يعني اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه
لان اقراره في حق المال انما صح من نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك ويصح في حق القطع صح عندنا
خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف اذا اقر العبد المحجور بسرقة مال قائم
في يده بعينه فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح اقراره بهما اي بالحد والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه
وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وهو قول زفر ايضا وعند ابي يوسف
رحمه الله يصح بالحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى وذكر اي الاختلاف المذكور فيما
اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بالاخلاف وجه
قول محمد ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا ترى انه لو اقر
فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه ولا يمكن ان يقطع
في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه ثم المال اصل في هذا الباب بدليل ان المسروق
منه لو ادعى المال دون القطع سمع خصومته وعلى العكس لا تسمع وان المال يثبت بدون القطع والقطع لا يثبت
قبل ثبوت المال فاذا لم يصح اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما بني عليه ايضا وجه قول ابي يوسف
انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره
حجة دون الاخر لان احد الحكمين ينفصل عن الاخر الا ترى انه يثبت المال دون القطع كما اذا شهد
بالسرقة رجل وامراتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك ووجه
قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا تهمة في اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية وان
القطع هو الاصل فان القاضي يقضي بالقطع اذا ثبتت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب
القطع عدم كون المال مملوكا لغير من له لاستحالة ان يقطع العبد في مال مولاه
كالوارع

التوابين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسبه الذي عنده ثبت نسبه الاخر منه ويبطل عتق المشتري
فيه للضرورة ونظائره كثيرة كذا في المبسوط قوله وعلى هذا الاصل ويعلم الرقيق ما يكسبه المال
او ان الرق ثابت في كل الحال في اهلية الكرامات حتى لو ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين
[illegible] العبد جنايته لم يصر جزاء اي يصير العبد الجاني عليه جزاء بجنايته والوجوب على المولى
دون العبد فيقال عليك تسليم العبد بالجناية الا ان يختار الفداء بالارش فيخير المولى بين
الدفع بالجناية كما وجب او الفداء بالارش وقال الشافعي جنايته على الادمي كجنايته على البهيمة
والاتلاف المال فيقال للمولى اما ان تؤدي او يباع عليك العبد فيكون الوجوب على العبد في الاصل
والخلاف يظهر في اتباعه بعد العتق فعنده يواخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يواخذ به
الاصل ضمان الجناية وجوبه على الجاني و اوجب الشرع على العاقلة حالة الخطاء بطريق المواساة
الخطاء والعاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق ففي الضمان عليه
منه بعد العتق ما وجب الدفع بعد شروعه موضوع على ان شرع الدفع تسوية بين قليل الجناية
وكثيرها وبين ما يرد الفاسد [illegible] في باب القتل ضمان موصلة في جانب من وجب
كانه يهب شيئا ابتداء لان كون المتلف عنه مالا ينافي وجوب الضمان على المتلف ويكون الدم ما
يهدر وجب [illegible] عليه فوجب الضمان صلة وعوضا في جانب المتلف عليه
صلة الصحيح الكفالة بالدية كما لا يصح بدل الكتابة كانها لم يجب بعد [illegible] الاظهر
كانها [illegible] هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد انه ليس اهل الصلة ولهذا لا يستحق عليه
الاقارب والاملاك لم يهب شيئا واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة والعاقلة لا بالاجماع ليجب عليهم
اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم
ايضا اذ الاصل في الدم ان لا يهدر [illegible] ضمان الاستهلاك وجب الضمان في ذمة العبد
واذا امتنع صار المالك [illegible] تعذر اعتبار الوجوب في الذمة ههنا لكون الواجب صلة
الدفع الارش [illegible] بالجناية وهو مال ضمان الاستهلاك ولهذا لم يعلق الحكم بقلة الجناية وكثرتها
يظهر في حكم الوجوب في الذمة وقد تقدم ذكره [illegible] الانتهاء فيه وهذا الاوجه لمعرفته
صلة [illegible] قوله ما ليس بمال او الصغير راجع الى ما [illegible] احترز به عن وجوب المهر في ذمة العبد
فانه يجب عليه بالمال ايضا [illegible] منافع البضع الا انه يجب عوضا عن احد المالكين
او المنافع المستوفاة فلا يكون صلة والضمان ههنا يجب عما ليس بمال [illegible] ملكهم
قوله الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير رقبته جزاء من جميع الاحوال
الا حال مشيئة المولى الفداء فيصير الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش فانه هو الاصل
والتعليل الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل الاسقاط بالافلاس وعند هما يصير الواجب
كالحوالة اي بمعنى الحوالة على المولى نصير التزام الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى
فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده

بالدية الى ولي الجناية كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل الغريم عليه
وعندهما ان لم يؤد الدية يكون دفع العبد الى الاولياء الا ان يرضوا بان يسعوا بالدية فلم يكن لهم
بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية الا ان المولى تمكن من تحويل
حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش كان هذا التحويل الحقهم من محل الى محل
له وفا الحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فكره
ذلك ابطال من المولى وهذا الاختيار للمولى بطريق النظر من الشرع له انما يثبت على وجه لا يضر صاحب
الحق فاذا آل الى الضرر كان باطلا كما في الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتال عليه انما يثبت بشرط السلامة
لصاحب الحق فاذا لم يسلم عاد الى المحيل كان وان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته
في العمد وانما صير الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء تحويلا من
الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى عليه بالافلاس يعود الى
الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله يقول ان جناية العبد توجب تخيير المولى بين الدفع والفداء
والمخير بين شيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واحد الامرين كالمكفر اذا اختار احد الانواع الثلاثة فانه
باختياره الفداء يتعين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون
لاولياء الجناية عليه سبيل وان الموجب الاصلي في القتل الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالنص
وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وانما صير
الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى
الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده
لا يمكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء
الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كالتاوي كان هذا
الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره وهذا في الرق يجمع احكام التي هي
اصل لعامة فروعه قوله واما المرض فكذا قيل المرض للبدن حالة خارجة عن المجرى الطبيعي وعبارة
بعضهم هو هيئة للحيوان تزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض
غير طبيعية في بدن الانسان تجب عنها بالذات افة في الفعل وآفة الفعل اما التغير او النقصان
او البطلان فالتغير كتخيل صور لا وجود لها في الخارج والنقصان كضعف البصر ومثال البطلان
العمى واما انه ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله كالصلوة
والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا اهلية العبادة لانه
لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وانعقد تصرفاته جميعا
ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهلية كان ينبغي ان لا يجب على المريض العبادات كاملة
على الصحيح لان الاصل في الحجر لا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان سبب الموت بواسطة تزايد الالام والموت

عن خالص حقه وحكما ليس فيه شوب الفراغ بوجه كان المرض من اسباب العجز اي برجحان الزوال القوى
واستقصاء بها ولما كان الموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان بالموت يبطل اهلية الملك فيخلفه
اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم
في المال كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله وان
التعلق انما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كمن
جرح رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت
فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة انه اداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مسئلتنا هذه
[illegible] وتعلق الدين بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكون المرض من
اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر المكنة اي الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف
في فروع الفقه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض بعلة
مانع به صيانة الحق اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه بهما والقدر جميع
المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا حتى لا يؤثر المرض في الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم مثل ما
زاد على الدين والوارث مثل ما زاد على الثلثين مما بقي من الدين او على الثلثين في الجميع لئن لم يكن عليه دين
ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها قوله
به اي بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض
فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض
بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الالام وكل جزء من
المرض يضعف موجب الالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون
الاخيرة فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي افضاه كالنصاب صار متصفا
بالنماء عند تمام الحول اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض في التصرف وجد بعده
فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر
بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فيثبت كل تصرف وقع من المريض الى اخره كالاعتاق اذا وقع [illegible]
عن بعد ما عتق العبد المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته
تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه وان
لم ينفذ اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان في التركة وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ
في الحال لعدم تعلق حق احد به قوله وكان القياس ان لا يملك المريض الايصاء لما قلنا ان المرض
سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر والايصاء تبرع فلا يصح منه لكونه محجورا
الصحيح من العقل والصبي لكن الشرع جوز ذلك اي الايصاء وقدر له بقدر الثلث بقوله ان الله
تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة في اعمالكم تضعونه حيث شئتم
حدث

حدث سعد بن مالك رضي الله عنه حين قال افاوصي بمالي كله الى ان قال فبثلثه قال الثلث والثلث كثير
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس استحسانا اي استحسنا استحسانا واستيفاء
لنظر الورثة بالتقليل وهو الثلث ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير لمكان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار
الاجنبي على الوارث باعتبار ضغينة كانت له معه قوله اي في الاصل حتى يستحب لمن بعض الوصية
من الثلث ولا يبلغوها الى الثلث لما عرف وقوله نظرا له تعليل لجواز الايصاء وقوله استحسانا تعليل
للاكتفاء على الثلث لرعاية حق الورثة ولو قيل لكن الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له واستحسانا لكان
اوضح ويحتمل ان يكون استحسانا بدلا من نظرا فيستقيم بغير واو ~~[illegible]~~
~~نظرا له تعليل لجواز الايصاء~~ يكون عطفا بغير واو على مذهب من جوزه قوله ولما تولى الشرع
الايصاء لهم للورثة كان الايصاء للورثة حقوقا لان المرض في ابتداء الاسلام بقوله كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجوز في ذلك ميل
الى البعض ومضارة للبعض ثم نسخ ذلك بقوله يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين الاية
وتولى الشرع ذلك بقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فان نسخ
بعض الدالات [illegible] ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة اي بقوله يوصيكم الله في اولادكم
وابطل ايصاءه اي نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليته بنفسه لعجز العبد عن تحمل التدبير في
مقدار ما يوصي به لكل واحد لجهله بذلك كما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصده مضارة
البعض كما وقعت الاشارة اليه بقوله غير مضار وكان هذا النسخ نحوا من نسخ القبلة الى الكعبة
يبطل ذلك ايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال وهو ان يقال لما اجاز الشرع
له الايصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق
الورثة به كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة [illegible] الشرع
شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية ثم لما تولى الشرع
ايصاء الورثة بنفسه نسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة
لان الشرع لما حجر عن ايصال النفع الى الوارث من ماله في هذه الحالة صارت صورة ايصال النفع
ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة يلحقان بالحقيقة في موضع التهمة ثم مثل لهذه
الاشياء فمثال الصورة ما اذا باع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة
سواء كان بمثل القيمة او باكثر وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس فيه ابطال حق الغرماء عما
تعلق حقهم به وهو المالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء ولابي حنيفة انه كما كان ممنوعا عن
الوصية للوارث كان ممنوعا عن الوصية بما زاد على الثلث للاجنبي ثم البيع بمثل القيمة
من الاجنبي جميع ماله صحيح والكل في حكم الوصية بشيء [illegible] مع الوارث وابو حنيفة [illegible]
بعين من اعيان ماله بقوله [illegible] عن ذلك حق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته بعض الدار

نصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم
ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة فكذا انه لو
قصد ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك لا يصح
بيعه منه بمثل القيمة وبالاكثر بخلاف الاجنبي فانه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع الى
العين وانما يمنع من ابطال حق الورثة عن ثلثي ماله وليس في البيع بمثل القيمة من الاجنبي
ابطال حق الورثة بشيء من ماله وسر ما ذكرنا ان البيع من الوارث ايضا لا يصحون من حيث انه ايثار
له بالعين وان لم يكن ايضا معنى لاستيفاد العوض منه بصفة عقد المعاوضة فلم يكن لا يصح ومثال
الايصاء معنى الاقرار فان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح عندنا وقال ان اقر يصح
لان الحجر بسبب المرض انما يثبت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الاجنبي وعن التبرع مع الوارث
اصلا ولا حجر عليه فيما يرجع الى البيع فكذا كذلك فيه فكان اقراره في الصحة والمرض سواء الا
الا ترى ان اقراره بالوارث صحيح مع ان فيه اضرارا بالوارث المعروف فكذا اقراره للوارث ولنا ان في
اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار
المال المقربه الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة
فيكون حراما لان الوصية للوارث حرام ولان الاقرار وان كان اخبارا فقد جعل كالايجاب من
حيث ان من اقر لانسان بجارية لا يستحق اولادها ما ذاكر كالايجاب عن وهو ايجاب ما له (?)
بما له مالك المريض ممنوع عن مثله مع الوارث اصلا فرجحنا هذا الجانب في حق الوارث ورجحنا
جانب الاخبار في حق الاجنبي وصححناه في جميع المال وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لان ذلك من
محال تعلق حق الورثة مع ان النسب من الحوائج الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة
وكذا لا يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لزم الوارث بالدين حال صحته
لان الاقرار بهذا الاستيفاء بمنزلة الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض وكذا لو كان
وارثه كفيلا عن اجنبي للمريض عليه دين او كان اجنبي كفيلا عن وارثه الذي له عليه دين بطل
اقراره باستيفائه لتضمنه براءة الوارث عن الدين او عن الكفالة وقوله وان لزمه في الصحة
رد لما روي عن ابي يوسف رحمه الله انه قال اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال
الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء
دين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه
في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة فكذا يعتبر اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين
لان الديون تقضى بامثالها فيجب للمديون على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان له عليه
ثم يصير قصاصا بدينه فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح ~~بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي~~
~~لان المنع انما كان لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين [illegible]~~

بخلاف

بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع انما كان لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض
انما يتعلق بالدين انما يتعلق بما يمكن استيفاء ديونهم منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار
بالدين لانه صادف محلا مشغولا بحق الورثة فالحجر مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة
ظاهر وانما لم يذكره الشيخ واما مثال الشبهة فنحو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية
او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه الجودة وان لم تكن شبهة الوصية بالجودة ادعلو لهم عن خلاف
الجنس الى الجنس بما على ان عرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس شرعا فكيف
الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تتقوم في حق الصغار
دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الصبي من نفسه او من غيره تتقوم الجودة حتى
لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هاهنا الا ترى انه لو باع الجيد بالردي من الاجنبي
يعتبر خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لا يعتبر خروجه من جميع المال قوله ومحجر المريض
عن الصلة نحو الهبة والصدقة والمحاباة وعنها الاعن الثلث لما قلنا من تعلق حق الغير بماله الموجب
للحجر ومن ليستخلص الثلث له بطريق النظر ولذلك لكونه محجورا عن الصلة فيما وراء الثلث
والحاصل ان ما يجب عليه من الحقوق المالية ان اداه بنفسه في مرضه يعتبر من الثلث سواء
وجب بايجاب الله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر او صارت مالا بسبب العجز كالفدية في الصلاة
والصوم والاعتاق في الحج وان لم يؤده بنفسه لا يصير دينا في التركة بعد الموت متقدما على الميراث ثم ان
اوصى به يعتبر من الثلث كسائر التبرعات وان لم يوص به يسقط في احكام الدنيا وان كان يؤاخذ به في الاخرة
وعند الشافعي رحمه الله ان اداه بنفسه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤده يصير دينا في جميع التركة
مقدما على الميراث والوصية كديون العباد اوصى به او لم يوص فيسع من لا يوقف عندنا بمعنى بالسلطنة (?)
واشار قبيل الخلاف فيه اصح ان النبي عليه السلام في حديث الخثعمية فانه عليه السلام شبه دين الله تعالى بدين العباد بقوله
ارايت لو كان على ابيك دين اكنت تقضيه الحديث ثم دين العباد يقضى من جميع التركة مقدما على
الميراث فكذا دين الله تعالى ولنا ان [illegible] بطالب به في حق [illegible] يستوفي من تركته بعد وفاته
كديون العباد وذلك لان الملك حقه عن الوصية بعد الموت في الحقوق التي تحض بالمال والوارث قائم مقامه
المورث في اداء ما جرى النيابة في ادائه الا ترى ان بعد الانقضاء يقوم مقامه في الاداء فكذلك قبله ولنا
ان المال حق من ملك الذي كان في ملكه وصار ملكا للوارث ولم يجب على الوارث شيء ليؤخذ ملكه فلا
يصير دينا في التركة وهذا لان حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد فمحل تقدم حق العبد ثم الواجب
من حقوق الله تعالى فعل الايتاء لا نفس المال والاصل فيه اقامة المال مقام الزكوة بعد الموت والاصل
ان يجعل الوارث نائبا في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل من يجب عليه حقيقة او حكما [illegible]
الوارث [illegible] جبرا بدون اختيار من المورث ومثله لا يتأتى في العبادة لان استيفاء الواجب لا يكون الا
من الموصي او وصيه فاذا لم يكن الخلافة من ذلك الوصي لم يتوصل الا ان يوصي فيكون تبرعا [illegible]

ع
علا لا يتعلق حق غرمائه الحق
الورثة فيتعلق بالعين [illegible]
جميعا [illegible]
من الاقرار للوارث انما
كان [illegible]

فيتقيد بالثلث **قوله** ولما تعلق حق الغرماء الى آخره اشارة الى الجواب عما قيل حق المرتهن
قد تعلق بالمرهون كما تعلق حق الغريم والوارث بالمال في المرض بل هو اقوى لانه مانع عن التصرف
في الرهن والاستيفاء به للداين وحق الوارث والغريم لا يمنع من ذلك ثم حق المرتهن لا يمنع نفاذ اعتاق
الراهن لبقاء الملك فينبغي ان لا يمنع حق الوارث والغريم ايضا لبقاء الملك فقال انما تعلق حق الغرماء
والورثة بالمال صورة ومعنى في حق انفسهم اما معنى فظاهر واما صورة فلان المريض لا يملك البيع
من وارثه بمثل القيمة وبأكثر كما لا يملك بالمحاباة ولا يملك الوارث ان يأخذ بنصيبه عينا من التركة
ايضا بدون رضا الباقي واما معنى ففي حق غيرهم وهم الاجانب حتى جاز بيعه من الاجنبي بمثل القيمة
وسوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغرماء يتعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث لكنه نص
في المبسوط ان حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين المال ولهذا كان للوارث ان يستخلص
العين لنفسه بقضاء الدين من موضع آخر وذكر في الذخيرة ايضا ان الحر المحجور عليه بسبب الدين
اذا باع ماله من احد الغرماء بمثل قيمته صح كما لو باع من اجنبي آخر بمثل القيمة ولكن لو قضى الثمن
برئت [illegible] ان في المقاصة ايثار البعض بالقضاء وانه ممنوع عنه كالمريض مرض الموت فهذه
الرواية تدل على ان بيع المريض من الغريم بمثل القيمة يجوز وحينئذ كان حق الغرماء متعلقا بالمعنى
دون الصورة في حق انفسهم كما في حق الاجانب فكان الصحيح ان يقال وعن غيرهم الى الورثة
دون الغرماء وكان لفظ الغير متناولا للغرماء والاجانب جميعا اي حق الكل متعلق بالمال في حق الورثة متعلق
به صورة ومعنى في حق انفسهم وفي حق غيرهم من الاجانب غير الغرماء وحق الغرماء متعلق
به معنى لا صورة في حق انفسهم وفي حق غيرهم واذا كان كذلك صار اعتاق المريض واقعا على محل مشغول
بحق الغير [illegible] ملك الرقبة صورة ومعنى او معنى بلا صورة فلم ينفذ الى آخر ما ذكره في الكتاب
[illegible] **قوله** واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشرع
دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة
من الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس
فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تبرعها من الثلث وبالصغر عن دم تراه من هي دون تسع
سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس هو الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة ثم انهما
لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا
بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس
شرطت للصلوة على وفاق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث والانجاس وقد شرعت الصلوة
بصفة اليسر فانها ما وجبت الا بقدرة ممكنة لكن في شرعها نوع يسر من حيث انها وجبت خمس
مرات في اليوم والليلة ولم تجب خمسين مرة كما في الامم الماضية وروعي فيها الحرج مدفوع فيها
حتى لو لحق المصلي حرج في القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى الايماء والاستلقاء على القدرة

عرف وما فوت الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف المشروط على الشرط وفي وضع الحيض والنفاس
ما يوجب الحرج في القضاء اي قضاء الصلوة فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كان الواجب داخلا
في حد التكرار لا محالة وكذا النفاس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا فيلزم
الحرج وهو مدفوع شرعا فلم يكن بد من عدم لزوم الحرج اي اسقط القضاء عن الحائض والنفساء وقد جعلت
الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفاس شرطا لصحة الصوم ايضا نصا وهو ما روي ان النبي عم قال
الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لامرأة
سألتها ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة في الحيض أحرورية انت كنا على عهد رسول الله عم نقضي
الصوم ولا نقضي الصلوة بخلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان
يتأدى مع الحيض والنفاس ايضا لولا النص فيجب ثبوت اشتراطها في المنع من الاداء ولم يتعد الى القضاء اي
الى اسقاط القضاء يعني لما كانت الطهارة عن الحيض والنفاس شرطا لاداء الصوم بخلاف
القياس لم يظهر لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل في حق القضاء كان الطهارة ليست بشرط
وانها تركت الاداء مختارا فتجب القضاء ولم يكن في قضائه اي قضاء الصوم حرج لان الحيض
لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يحتمل ان يكون مستغرقا لوقت الصوم وهو الشهر فلم
يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه لكن انما يلزمه عليه ما دون يوم وليلة
فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا لقضاء
الصلوة قلنا حكمه مأخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم
بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقط النفاس
ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه
كالقضاء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في اوان الصلوة من اللوازم فاوجب اسقاط
القضاء لدخول الواجب في حد التكرار لا محالة ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق
الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم للاهلية اصلا فكان
القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بيناه اما
النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء فافترقا كذا في فوايد هذا الكتاب **قوله**
واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى الذي خلق
الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير باللازم لانه لما كان ضد الحيوة يلزم
من وجوده زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة
لمنافاته الشرط فهذا اي الموت اعلى العجز كلها اي ليس فيه جهة القدرة بوجه ما بخلاف المرض والرق
والصغر والجنون فان العجز فيها من العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء نوع قدرة فيها للعبد
بخلاف الموت فنافت الاهلية احكام الدنيا مما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة

بعض

وإذا الحقوق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة وهو الأداء عن اختيار لأن
الغرض بالنسبة إلى المكلف من حيث الظاهر فأما بالنسبة إلى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف
تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم مع ما يفاء اختيار العبد فيكون مبتلى بأن يفعله باختياره فيثاب به أو بأن
يتركه باختياره فيعاقب عليه ولهذا أي ولفوت الغرض وهو الأداء عن اختيار قلنا أن الزكوة تبطل
أي تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب أداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على أن
ما هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا هو الفعل وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر
الفقير بمال الزكوة كان له أن يأخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا
ليس له ولاية الأخذ ولا يسقط به الزكوة كما مر بيانه وكذا كذا أي ومثل حكم الزكوة حكم سائر
القرب في السقوط وإنما يبقى عليه المأثم لقصير إن أثم من أحكام الآخرة وهو ملحق بالأحكام قوله
وأما القسم الثاني وهو الذي شرع عليه لحاجة غيره فإن الحقوق من أن يكون متعلقا بالعين
أو لم يكن فإن كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستأجر والمغصوب والمبيع والوديعة بقي
ببقائه أي ببقاء العين على تأويل المعين لأن فعل العبد في العين غير مقصود إذ المقصود في حقوق
العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالأموال وإذا كان كذلك بقي حق العبد في العين بعد موت
من كانت العين في يده لحصول المقصود وإن فات الفعل منه وإن لم يكن متعلقا بالعين بل كان
متعلقا بالذمة فإن الحقوق من أن يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة أو لم يكن كالديون الواجبة
بالمعاوضة فإن كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه أي إلى الذمة مال أو ما يؤكد به الذمة وهو
راجع إلى المجرد لأن الموت لا يرجى زواله عادة لأنه أمر مندوب إليه ومما لأن الموت
لا يرجى زواله عادة ولأن احتمال ذلك بطريق الكرامة كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام
المعجزة فإذا لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب إليها لضعفها بالحجر
ذمة الميت بالطريق الأولى قوله ولهذا أي ولأن الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال أبو حنيفة رحمه الله
لا تصح الكفالة عن الميت المفلس لأنه إذا لم يبق كفيل إلا الذمة لما خربت أو ضعفت بالموت
بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كأن لم يكن فقطعه أحكام الدنيا لفوات محله وارتفع في أحكام الآخرة
وذكر أن الذمة باقية لأن الانسان يكون مخاطبا متحملا أمانة الله تعالى وبالموت خرج عن أهلية الخطاب
والتحمل لعدم صلاحه لها فعرفنا أن ذمته لم تبق صالحة لوجوب الحقوق في أحكام الدنيا وإن بقيت
في أحكام الآخرة لتحقق الميت بعد الحقوق الأخروية كالجنين بعد الحقوق الدنيوية لأن الأمور
إنما تحال لوجوب الحقوق ابتداء بعد الموت وكما يشترط المحل لابتداء الالتزام يشترط لبقائه
لأن الحق لا إنما يرجع إلى المحل الابتداء والبقاء فيه سواء وإذا ثبت أن الدين لم يبق في أحكام الدنيا
لعدم محله وهو الذمة سقط المطالبة في أحكام الدنيا ما أشار إليه في الكتاب وهو أن ثبوت الدين في الذمة لا
يعرف إلا بالمطالبة ولهذا فسر الدين بأنه وصف شرعي يظهر أثره في توجه المطالبة وقد سقطت المطالبة

بالإحياء في تلك صح

ههنا

ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبته عنه إذ لم يبق مال يؤمر الوارث بأداء
الدين منه والكفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الأصيل لا لالتزام
أصل الدين بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الأصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشيء الواحد
محلين في وقت واحد وقد عدمت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها ألا ترى
أن هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة إذ المكاتب يطالب بالمال وإن كان لا يحبس به ومثل
لا تصح الكفالة لنا دليلا أن يكون ما على الكفيل أزيد مما على الأصيل فههنا أولى أن لا تصح لأنها
تؤدي إلى أن يلزم على الكفيل ما ليس على الأصيل أصلا بخلاف العبد المحجور إذا أقر بالدين فتكفل عنه
عنه رجل صح هذا التكفل منه وإن لم يكن العبد مطالبا به لأن ذمة العبد في حق نفسه كاملة
لأنه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة إذ يتصور أن يصدقه المولى فيطالب
في الحال ويتصور أن يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي
ثاني الحال تثبت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم إذا صحت الكفالة يؤخذ
الكفيل في الحال وإن كان ~~في الحال ليست المطالبة مستحقة عليه~~ الأصيل غير مطالب لأن تأخير
المطالبة عن الأصيل مع توجهها لعذر وعدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حيث يؤاخذ في
الحال وإن لم يؤاخذ الأصيل لأن العذر الموجود وهو الإفلاس مختص بالأصيل بخلاف ما إذا كفل
بدين مؤجل على الأصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الأجل لأن المطالبة قد تأخرت عن
الأصيل إلى انقضاء الأجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة قوله وإنما ضمت المالية إليها
جواب عما يقال لما كانت ذمته في حقه ينبغي أن لا يجب ضم مالية الرقبة إليها لاحتمالها الدين كما في
حق الحر فقال إنما ضمت مالية الرقبة إلى الذمة لأجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء
الدين من المالية التي هي حق المولى إذا ظهر الدين في حقه لأن الذمة ليست بكاملة في حق العبد
وقال أبو يوسف ومحمد رضي الله تعالى عنهم يصح الكفالة عن الميت وإن لم يخلف مالا ولا كفيلا
لأن الدين واجب عليه بعد موته إذ الموت لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة عليه ولا مبطلا
لها ألا ترى أنه لو أخلف كفيلا به ثم كفل به إنسان بعد موته صح ولو كان موته مبطلا لوجب
سقوط الدين عنه لما صحت الكفالة بعد الموت وإن كان ثمة كفيل لأن براءة الأصيل توجب
براءة الكفيل والأثر لأن الميت أهل لوجوب الدين عليه ابتداء فإنه لو حفر بئرا في الطريق فتلف
فيها مال أو إنسان بعد موته يجب الضمان عليه فلأن يبقى عليه الدين الواجب في حياته كان أولى
ثبت أن الدين باق في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والإيفاء موصوف بأنه مطالب
حقا للمدعي ولهذا يطالب في الآخرة بالإجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع أحد عن الميت
بالأداء ثبت حق الأداء وهو فوق المطالبة إذ الاستيفاء هو المطلوب منها فلما كان حق الاستيفاء
باقيا علم أن المطالبة هو كذلك باقية لكنه عجز عن المطالبة لإفلاس الميت وعدم قدرته على الأداء
كمن كان إنسانا استيفاؤها أخرة البحر كانت هو كذلك لصاحبها والأخذ للعجز والعجز عن المطالبة لا يمنع

صح الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس وكما لو كان الدين موجلا فانوا جميع ما ذكرنا مؤيد بما روي ان النبي
اتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع
عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه فلو لم تصح
الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ومتى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه بقي مانعا والجواب عنه انا
لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا الا في حق العدم اي عدم المطالبة باعتبار معنى
في المحل وهو ضعف الذمة او خرابها فكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل
لا للعجز بالمعنى فصار كالدين الذي ليس له على احد دين لا يمكن المطالبة بالدين لعدم الدين العجز
فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الدين ان فقط في العرف ان العجز عن الاحد لمعنى فيه الا انه غير ممكن
الاخذ في نفسه وبخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة صحيحة للدين نفسها مستوى الدين
مستحق المطالبة كما كان اذ لا يستحيل مطالبة المفلس حبسا ضامنا عند ابي حنيفة رحمه الله
لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التاخير
فصح التزامها بعقد الكفالة واستدلالهم بالحديث ليس بصحيح اذ ليس في الحديث انه لم يكن
مال او يحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله عليه السلام وليس فيه ايضا انه هل كان الصحيح مستدانة على وجه
يبنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل الاقرار واخبار
العدة لاحتمال اقرب الوجوه ان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا تصح للمجهول بلا خلاف وكان
النبي عليه السلام كان لا يصلي ما لم يحصل وجه القضاء وبالعدة تنزل الوجه بناء على ظاهر الحال او الوفاء
النبي عليه السلام كما كان يصلي على المال الظاهر بولي احكام القضاء ومال الهالك كذلك الاسلام **قوله** وانما
اي وانما سقوط الدين عن الميت وتعذر الايجاب عليه لضرورة ضعف الذمة او خرابها لا لان الموت
الديون مضافا صفة مصدر محذوف اي لزوما مضافا الى سبب صحيح باعتبار حياته بان حفر بئرا
في الطريق فتلف فيها انسان او مال بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله معلوم
ثبوت اهلية الوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لم يوجد منه في حالة الحياة امكن اسناد الوجوب
الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة للوجوب ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لارتفاع
الضرورة المانعة عن الايجاب بامكان اسناده الى حال كمال الذمة وههنا امور لان الذمة العمارة
منفي لكنها اذا تقوت بالمؤكد احتملته مع القائل عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه اذا
ترك مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وقد صار المال
عونا للذمة في بعض المحال كمال الدين كما في العبد والمريض واذا كان كذلك بقي الدين فيها فيصح الكفالة
وكذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمة الاصيل في حق المطالبة تقوت ذمته بعد
موته ببقاء ذمة الكفيل فبقي الدين في ذمته فصح الكفالة وقيل معنا ولان السقوط للضرورة وضعف
الذمة مع القصور عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك لانه اذا خلف مالا

احتمال

استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصي لتعلق حق الغريم بالمال في حال المرض وبانتقال الدين من الذمة الى المال
حال قيام الذمة والتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء فبقي الدين بعد الموت لان سقوطه لم يكن باعتبار
براءة من عليه الحق او بطلان الضرورة راجعة الى المحل فيستند بقدرها فاذا وجد لها محل يوجه من المال
محل الاستيفاء بقي حق الاستيفاء ولما بقي صحت الكفالة واذا خلف كفيلا يجوز الدين
الى ذمته لخراب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لا في اصل
الدين ولكنها تنعقد محتملة لتحول الدين الى ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين
او وهب له يتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت
الضرورة ههنا الى التحول ليمكن ابقاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك تصح الكفالة فالطريق
الاول يقتضي ان تصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثاني يقتضي ان تصح
عن الكفيل دون الاصيل البتة لشبهة الطريقة الاخيرة ولا يلزم علي ما ذكرنا ما اذا قبل المفلس
المديون عمدا الكفيل بالدين الذي عليه انسان فصحت وان لم يكن القصاص وما لا لانه بعرض ان يصير
مالا بعفو بعض الشركاء او بحكم الشبهة فلا يتوهم توجه المطالبة في الدنيا فيقضا اذا كان الدين فيحصل
الدين فافيا حكما فيصح الكفالة واما المتبرع اذا ادى فانما صح لان الاداء بالانه جانب صاحب الحق
دون المديون حتى لو كان في حال حياته لم يصر المديون مودبا بل بتبرعه كما لو ابرأ رب الدين عنه
والدين باق في حق صاحب الدين لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الاخر وحكم السقوط
عن المديون بضرورة فوت المحل يستند بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له كذا في الاسرار
قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اي وان كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا
عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر يبطل بالموت اي يسقط به لان
ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلات فالموت به اولى
الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له وينفع الوصية الى ان
الذي يصح صحتها نظرا له **قوله** واما الذي الحكم الذي شرع للعبد وهو القسم الثالث
بناء على حاجته لان شرعية البشر اي ما يتعلقون به من المشروعات انما شرعت لحاجتهم لان
العبودية لازمة للبشر فانها بقيت فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى وباحداثه والحقوق
زوال هذه الصفة عنهم والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار وعنت
لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنبئ عن العجز الذي هو دليل
النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وبتحصيله والعجز فوق الكون فلهذا
لان الموت لا ينافي الحاجة واذا كان كذلك بقي له اي للميت ما كان من حقوقه لحاجته
ما ينقضي به الحاجة ولذلك اي ولان بقاء التركة على ملكه للحاجة يقدم جهازه ثم ديونه لان
الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى انه

حال الحيوة لما ... متقدم على حال العتق آخر حتى لم يكن لهم ان يرجعوا ... لما مر ان الحاجة اليها فكان بعد
الممات وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بالعين
فاما اذا كان متعلقا بها كالعبد المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوه
فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا وكذلك
ولبقاء الحاجة صحت وصاياه كلها اذا لم تجاوز الثلث لان الشرع لما نظر له وقطع حق الوارث
عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته صحت وصاياه ما وقع اي منفذ بالوصي بنفسه بشئ
او تبرع في حال مرضه بشئ او اعتق عبدا او دبره او ما اشبه ذلك او مفوضة اي الى الورثة بان اوصى
باعتاق عبد بعد موته او بناء مسجد او رباط من ثلث ماله ونحوها والى ذلك وليقاء ما ستقضى به حاجته
ثبتت الكتابة بعد موت المولى بالاتفاق لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل الولاء
فمع ذلك بقيا له فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق
منه بعد الموت لحصول الولاء له وليتخلص من العذاب على ما قال عم ايما مسلم اعتق مومنا اعتق الله
بكل عضو منه عضوا منه من النار ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه
فيتخلص به من العذاب ايضا فلا يكون ... الكتابة بعد موته **قوله** ولذلك يرد الاصحاب الى ...
بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب عن وفاء فتودى كتابته ويحكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته
يكون ما بقي ميراثا لورثته وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه
تنفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان المعقود عليه هو الرقبة
اذ العقد يضاف اليها وعتقها والعقد يرجع باتمامها كما يرجع الى قيمة المبيع عند ... العقد
وقد فات بموته قبل استلامه فيوجب انفساخ العقد كما لو مات عاجزا او كما لو هلك المبيع قبل
التقبض ولانه لو بقي انما يبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد ...
الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لما في العتق من احداث نوع المالكية وذلك لا يتصور
في الميت ولان الرق شرط والميت لا يوصف بالرق والاخر لا يستند العتق الى حال حيوته
لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط في اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجود
الشرط وهو الاداء ومثل اعلانه ما اذا مات المولى لا يتعذر ... القول ببقاء ...
لان محل العقد قائم بحاله للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام ...
ولزم في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية النفوذ
حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحلية ببطلان الحيوة ... اذا علق
طلاق امراته بشرط ثم جن واغمى عليه فوجد الشرط يقع الطلاق ... المجنون ... المغمى
اهلا للايقاع عند وجود الشرط ... وانتفت عن ... وجد الشرط لا ... الشرط ...
محلا للطلاق ولو اوصى بعتق عبده او قال لعبده انت حر بعد موتي ... صحيحا ولو ...

بعد موته ... فحرفنا ان القول بالبقاء ... بعد موت المولى وبعد موت المكاتب ونحن نقول الكتابة
عقد معاوضة ... على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المكاتب ملك ... ويتصرف من حيث الاكتساب
... من حيث العقد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وهو معنى قوله المكاتب ... حكم عقد الكتابة ... المولى
مالك في مقابلته مال الكتابة من حيث مطالبته بذلك ويجبره عليه وان لم يملك اصل المال وثبت للمكاتب
... حق ان يؤدي الكتابة من ملكه ويحرز به نفسه وحريته كما ثبت للمالك حق ان يستوفي ... ملكه في
اصل المال ... بالقبض في رقبته المال والمكاتب ثم احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان
لكل واحد من تمليكه صاحبه بالعقد ... المالكية الثابتة بهذا العقد ... المالكية المكاتب ... حاجته
الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كان المالكية المولى الثابتة بهذا العقد ...
حاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته واحراز الولاء الذي صار المعتق بمنزلة
الولد وهي ان حاجة المكاتب الى الحرية اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرق
في حكم الاموات لان الرق اثر الكفر الذي هو موت حكما ... في احكام الاحياء والدليل على
كونها اقوى الحوائج انه صرف في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم لتكون
اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم لما بقيت المالكية للمولى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ...
الولاء اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان
اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء وتوريثه واما المملوكية ...
جواب ... لو قلتم ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا
يمكن القول ببقاء مملوكيته بعد الموت لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية
لانها من ... الذل والهوان ... واذا لم تبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فيفسخ الكتابة
فقال بقاء المملوكية ليكون تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه وبيانه انه قد احتجنا الى ابقاء
المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بابقاء المملوكية ... الى وقت الاداء ... المملوكية شرطا
لتحقيق المالكية وليست هي مقصودة بالبقاء انما المالكية ... الاعتاق ... لكن من
شرطها بقاء المملوكية ... العتق فيها يتحقق المالكية والشروط اتباع فبقيناها تبعا
... ان المكاتب ... بعد الموت مالكا من وجه لا من كل وجه لانه كان في حال الحيوة كذلك ...
... مالكا من وجه ... مملوكيته من وجه ... من كل وجه ...
... في حال الحيوة كذلك ... باقية من وجه حكما ... العتق ...
... بمالكيته التي استفادها بالعقد واذا استندت الى آخر اجزاء حيوته لان
الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من اسناد المالكية والعتق ... الموت كما
... جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوته ... الطريقة ...
... حكم بقاء المملوكية ... مالكية المولى بعد موته ليصير معتقا ...

حتى ... بحز

من المقصودة

المكاتب بعد موته ليصير حرا الآن المملوكية التي هي نوع عن الضعف الشرعي حال الميت من المالكية التي
فوق والدليل على جواز بقاء المملوكية بعد موته لحاجته لأن كفن العبد بعد موته على مولاه ولا سبب لاستحقاق
عليه سوى المملوكية ومنهم من يقول لا حكم ببقاء المملوكية ولا نجعله حرا بعد الموت ولكنا نسند حريته
إلى حال حياته لأن بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة إلى التركة وعن الأمة منه وفراغ ذمة
المكاتب يوجب حريته إلا أنه لا يجوز الحكم بحريته ما لم يصل المال إلى المولى فإذا وصل المال إليه حكم بحريته في
آخر جزء من أجزاء حياته ومنهم من يقول لا حاجة إلى إبقاء المملوكية ولا إلى حكمنا بحريته بعد الموت
~~أسندنا ما إلى حال الحياة لأن المعقود من [illegible] ومنهم من يقول لا حاجة إلى إبقاء المملوكية [illegible]~~
~~[illegible] فإذا وصل المال إليه حكم بحريته [illegible]~~ إبقاء العقد حرية أولاده وبناء
الكتابة الحرية قصدا والولد قائم مقامه للعتق والكسب مال المالك ولكن الشرط تفرد العتق [illegible]
تثبت عتقه شرطا المعقود فلا يراعى فيه كون المحل قابلا للحكم كما لو [illegible] المغصوب لما ثبت شرطا
للملك البدل المعقود [illegible] عندنا دام البدل مستندا إلى وقت الغصب وإن كان المغصوب [illegible]
أو [illegible] وقت الأداء ولا يلزم ما ذكرنا ما إذا قتل المكاتب خطأ وترك مكاتبته حيث تقضي العاقلة
لا ديته ولو حكم بموته حرا لكان المعقول ديته لأنا أسندنا حريته إلى آخر حياته والجرح وجد قبل ذلك [illegible]
مكاتبا ثم عتق ثم سرى فيضمن قيمته لا ديته لأن الوجوب مضاف إلى الجرح وهو على ما ذكرنا [illegible]
ولا يلزم أيضا ما إذا أوصى إلى رجل أو [illegible] الحد [illegible] وصية وكذا لو قذفه فإن [illegible]
عن وفاء وأداء بدل الكتابة لا يحد ولو حكم بحريته في حال حياته لجاز الإيصاء ولحد قاذفه لأن [illegible]
إسناد حريته في حكم الكتابة للضرورة فلا يظهر في [illegible] الضرورة فيه والآن الحرية الثابتة بالإسناد ثابتة من وجه دون
وجه فلا تثبت [illegible] الإحصان ولا العدالة [illegible] المحصن وأما الحرية ~~[illegible]~~ فيشتبه الشبهة [illegible]
ولا ينبغي الإسناد ثبوتها قوله ولهذا أي ولأنه يبقى بعد الموت ما تنقضي به حاجة الميت [illegible]
أي يثبت بطريق الخلافة عن الميت لأن حاجته إلى من يخلفه في أمواله بعد موته وخروجه عن أهلية
مالكية فأقام الشرع أقرب الناس مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه [illegible]
من هذا الوجه ولكن من حيث أن حقيقة الانتفاع الحاصل دون الانتفاع الحكمي وهو حصول الثواب
الوارث والأجنبي سواء [illegible] فيه زيادة [illegible] كان [illegible] من وجه دون وجه [illegible] معنى قوله [illegible]
خلاف [illegible] الغرم بماله [illegible] دينه منه فإن نفعه واصل إليه لأن الدين حائل [illegible] الجنة [illegible]
سبب وصوله إلى الجنة وخلاصه من العذاب فكان [illegible] قوله دينا [illegible]
جميعا يعني بعض الوارث الذي يتصل بالميت نسبا ودينا مثل الابن والأب والأخ [illegible]
لبني الدين أو سببا ودينا كمولى العتاقة والموالاة والزوج والزوجة أو دينا بلا نسب [illegible]
المسلمين فإن من مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال [illegible] قوله [illegible]
ولأن الموت من أسباب الخلافة لما مر أن المواريث تثبت بهذا الطريق صار التعليق بالموت [illegible]

٢٦٦

سواء كان شرطا بأن قال إذا مت فأنت حر أو تمليكا [illegible] والمراد من التعليق الإضافة بخلاف
سائر وجوه التعليق حتى صح تعليق التمليك به إذ معنى الوصية بالمال هو التعليق ولم يصح بسائر الشروط
ولزم تعليق العتق به حتى لم يجز إبطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تعليقه بسائر الشروط [illegible]
حتى جاز إبطاله بالبيع وكذا التعليق بالموت لا يمنع انعقاد السبب في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف
سائر التعليقات فيحصل بهذا الفصل أن بيع المدبر المطلق وهو الذي علق عتقه بموت المولى بأن قال
لعبده إذا مت فأنت حر أو أنت حر عن دبر مني أو دبرتك لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز [illegible]
على بيع المدبر المقيد بأن قال إن مت من مرضي هذا أو [illegible] فأنت حر
بعد الموت احتج الشافعي رحمه الله بأن التدبير وصية لأنه إيجاب مضاف إلى ما بعد الموت ولهذا اعتبر من الثلث
[illegible] لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع التصرف كما إذا أوصى [illegible] لا يمنع [illegible] وصية
[illegible] إنما تعليق عتق بشرط إلا أنا نقول اللزوم من هذا الوصف لا يمنع التصرف فإن بيع العبد المملوك [illegible]
[illegible] على عتقه بشرط كان يجيء غدا [illegible] خطر [illegible] نقول [illegible] يختص [illegible]
يتعلق بموت المولى فوجب أن لا يجوز بيعه كبيع أم الولد وتحقيقه ما أشار إليه في الكتاب لأن الموت من
أسباب الخلافة لما مر في المواريث فيصير التعليق أي تعليق الإيجاب إسقاطا كان أو تمليكا بالموت
[illegible] في الحال بطريق الخلافة عن الميت وقوله [illegible]
لبيان تحقيق الخلافة فإن الموت لما كان [illegible] كان التعليق به إثبات الخلافة [illegible] قال القاضي
الإمام أبو زيد رحمه الله والإمام فخر الدين [illegible] رحمهما الله لأن الإيصاء إثبات الخلافة [illegible]
~~القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله والإمام فخر الدين [illegible]~~ [illegible] الوارث فاعتبر بحال [illegible]
إثبات الخلافة كالنسب [illegible] وذلك لأن حال الموت حال زوال الملك وتعليق الإيجاب إسقاطا
كان أو تمليكا بحال زوال الملك لا يصح فعلم أن السبب يكون منعقدا حال قيام الملك [illegible]
على سبيل التأجيل [illegible] لأن الخلافة الثابتة بالشرع إذا ثبت سببها وهو مرض الموت [illegible]
حق الخليفة وهو الوارث يصير المريض بسبب ذلك الحق محجورا عن التصرف الذي يبطل ذلك
الحق فلذلك إذا ثبت سبب الخلافة بالفعل [illegible] بأن قال أوصيت لفلان بكذا أو قال
لعبده أنت حر بعد موتي أو إذا مت فأنت حر ثبت للموصى له وللعبد بهذا السبب حق [illegible]
[illegible] في الحال على وجه يصير الموصي محجورا عن إبطاله إذا كان [illegible] المال من [illegible]
ثبوت الخلافة يعني أن الإيصاء إثبات الخلافة [illegible] الملك [illegible] سبب الخلافة إلا أن يكون
الإيصاء [illegible] في المال قصدا فإنه لو قال أوصيت لفلان بثلث مالي ولا مال له يصح حتى لو حدث له
مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تمليكا للمال قصدا كان قيام الملك شرطا [illegible]
~~[illegible] سبب الخلافة [illegible] الإيصاء [illegible]~~
~~[illegible] حتى لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان [illegible]~~

~~فيشترط كان لو قال اوصيت لفلان بثلث مالي والمال يصح حتى لو حدث له مال ثم مات كان له~~
~~الموصى له ولو كان ملكه قبل تمام المال شرط ولو لم احد~~ للموصى له بموت الموصي عند

فيتركه شيئا في الموارث ويمنع بالدين كما يمنع به ملك الوارث فثبت لنا الايصا ايجاب
الخلافة للحال وثبت حكمه عند الموت ولما كان سببا للحال ثبت للموصى له حق في الحال يصير حقيقة عند
الموت كما في حق الوارث فينتظر من بعد اي من بعد ثبوت الحق شرف سبب الخلافة فان كان
الحق غير لازم باصله كما في الوصية بالمال كان للموصي ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب
وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به هو حق الملك غير لازم فلم يلزم بسببه ايضا قال القاضي الامام الخلافة
في المال لا يلزم لانها خلافة تبرع بالمال وهو هبة وتنجيز الهبة لم يلزم ما لم يسلم ويقع الملك فهذا اولى
وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق للمدبر منع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يبطله اللزوم عند
الحق في نفسه لان العتق لازم الحمل لا ينقض فحق العتق الثابت بناء على ثبوت السبب لا يحتمله ايضا
كما في ام الولد واللزوم في سببه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لا يحتمل الفسخ
لكونه يمينا فتعليقه بالموت الذي هو كاين لا محالة وسبب الخلافة اولى في اللزوم وانما قال معنى
لان قوله انت حر بعد موتي اضافة وليس بتعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تاخر الحكم
عن زمان الايجاب فلذلك كان اللزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر قال شمس الائمة بهذا السبب
يعني التدبير تقوى من وجهين احدهما ان التعليق ما لا يحتمل الابطال والثاني ان التعليق بما هو كاين
وهو موجب الخلافة فانه في القوة لا يحتمل الابطال والفسخ عند وجب للمدبر حق الحرية في الحال على وجه
وثبت استحقاق استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله بخلاف التعليق بسائر الشروط
دخول الدار ونحوه ليس بكاين لا محالة والتدبير المقيد ليس بكاين لا محالة والتعليق بحلول الشهر ليس
لا يثبت الخلافة والوصية برقبة العبد لغيره تمليك يحتمل الابطال بعد ثبوته والى هذا المعنى اشار القاضي
الامام رحمه الله ايضا فقال التدبير عتق يضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غد وانه اضيف الى
الوقت الذي هو سبب الخلافة فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق العتق بعد الموت كالمدبر فصار حكمه
من اصلين لا من اصل واحد كقول الرجل لامرأته انت طالق ان شئت فانه يلزم ويبطل بالقيام عن
المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق بشرط المشيئة يمين لا يحتمل
ومن حيث انه يتضمن الشئية تمليك لانه المالك هو الذي يعمل لنفسه ان شاء وان شاء ترك يبطل بالقيام
في المجلس كما لو قال امر عبدي بيدك يتوخذ حكمه من اصلين لا من اصل واحد فتبين بهذا ان التدبير
الامرين المذكورين في الكتاب للتقصي عن عهدة ما يرد سوى الاعتاق هذا الاصل وصار ذلك
عدم جواز البيع لاستحقاق العتق كام الولد فانها استحقت بسبب الاستيلاد
للحال لا بناء على تعلق العتق بالموت الذي هو امر كاين وهذا بالاتفاق وسقوط التقوم عند ابي حنيفة
حتى لا يضمن بالغصب والاعتاق لا طلاق الشريك نصيبه منها عنده وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله

حق العتق وذلك مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم كما في المدبر الا ان المدبر يسعى للغرماء
والورثة وام الولد لا تسعى لهم لانها مصروفة الى حاجته الاصلية وحاجته مقدمة على حق الغرماء والورثة
كحاجته الى الجهاز والكفن اما التدبير فليس من اصول حوائجه فيعتبر من الثلث وابو حنيفة رحمه الله
يقول ان التقوم يثبت بالاحراز فان الصيد قبل الاحراز لا يكون متقوما وبعد الاحراز يصير متقوما وقد
ذهب الاحراز ههنا لان الامة في الاصل الى الاصل في الامة انها تحرز لماليتها والمتعة منها تابعة ولهذا
صح شراء اخته من الرضاع وشراء الامة المجوسية وشراء الاختين وان لم يوجد فيهن المتعة فاذا صارت
فراشا بالاستيلاد صارت محصنة محرزة للمتعة كالمنكوحة وصارت المالية منها تابعة وذلك لانه لم يوجد
في الشرع صورة يكون الاحراز للامرين مقصودا فاذا ثبت الاحراز للفراش مقصودا لم يبق الاحراز للمالية
مقصودا فصار الاحراز عدما في حكم المالية فلذلك اي لعدم الاحراز ذهب التقوم وتد تنفصل ملك المتعة
عن ملك المالية كما في المنكوحة يحوز لها ملك المنفعة من غير المالية بعد الحكم الاول وهو ثبوت حق العتق
والحال على وجه منع من البيع الى المدبر لوجوده معنا وهو تعلق العتق بالموت الذي هو كاين لا محالة دون
الثاني وهو سقوط التقوم لعدم ما اوجبه وهو الاحراز للمنفعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في انها
تسعى للورثة والغرماء وتسعى المدبرة لهم لان صفة المالية والتقوم لما لم يثبت في ام الولد لا تتعلق بها حقهم
فلذلك وجب عليها السعاية لهم قوله والهلاك اي وان الملك فيه ينتهي بعد الموت بقدر ما يقضى
حاجة الميت قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القايم لحاجته ما
الى فصل العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء العدة
كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وهي من حق النكاح
فيقوم مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة لو استقبلنا من امرنا ما
استدبرنا ما غسل رسول الله الا نساؤه يعني لو علمنا ان الرسول يغسل بعد الوفاة لما غسله
الا نساؤه وقد اوصى ابو بكر الى امرأته اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الاشعري بخلاف المرأة
اذا ماتت لم يكن لزوجها ان يغسلها وقال الشافعي رحمه الله له ذلك لان النبي عم قال لعائشة
لو متّ لغسلتك وكفنتك وصليت عليك وقد غسل علي فاطمة رضي الله عنها بعد موتها
وان الملك جعل كالقايم في حق الرجل لحاجته الى الغسل فيجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك
الحل مشترك بينهما ولنا ان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو
طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت
فانتفى اي المملوكية حقا للمرأة لان ذلك اي المملوكية حق عليها فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات
المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها نظرا الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف
المالكية فانها شرعت لحاجة فيجوز ان يحكم بقائها بعد الموت للحاجة ثم استوضح انقطاع
النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة على الزوج بعد موت المرأة حتى حل له التزوج باختها

واربع سواها من غير تراخ ولم تبق بعد موتها صار سبب الملك لعجنه مراعاته بالعدة لان ملك الحكم
شرعا لم يشرع عند موكد حتى باكرها الحجة اي افشاهد والمال اي المهر والحرمة اي حرمة المصاهرة
فكذا في حال الزوال بالموت وجب مراعاة حقه بالعدة لان النكاح اذا تاكد لا يمكن قطعه من غير
تجب العدة لتحقق الانتقطاع بمضيها فيصير حق الزوج مؤكدا بالبقاء على ملكه ملك ولم يوجد
المراة تنفسها اليها وههنا لم يجب العدة اصلا فعلم ان في جانبها لم يوجد شي من الملك
قوله عم غسلتك ثمت باثبات غسلك وقد روي ان ام ايمن غسلت فاطمة ولو شر
عليا غسلها فذلك لادعابه الخصوصية بحيث قال ابن مسعود حين انكر عليه ذلك اما علمت
رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة **قوله** واما الذي لا يصلح
الميت وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه شرع لدرك الثار ولتشفي الصدر
الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يتاهل لهذه الاشياء والاحاجة له اليها
القصاص عند انقضاء حين المقتول وعند انقضاء حيوته لا يجب له اي لا يثبت له الا
لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح
اصلا وقد وقعت الجناية على اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فانهم كانوا
ويتصرون به على الاعداء ويستعينون بماله عند الحاجة فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء
للميت لانه ينتقل اليهم بحيث يجري فيه سهام الورثة كما ينتقل ساير الحقوق
لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم من وجه السبب
لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية
على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم
لم يجب ابتداء للوارث القايم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للمولى في كسب عبده
لم ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل
خلافة عن الوكيل دون ان قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
ثبوت القصاص للولي القايم مقام المقتول كذا في المبسوط وغيره **قوله** ولهذا
ذكرنا من الوجهين صح عفو الوارث عنه اي عن القصاص او عن القاتل قبل موت المجروح
والقياس ان لا يصح لان حقه انما ثبت بعد موت المورث بعفو قبل موت
المورث فيعفو قبل موت المجروح يكون اسقاطا قبل ثبوته فيكون باطلا كما لو ابرا الوارث
من عليه دين لمورثه قبل موته وصح عفو المجروح استحسانا والقياس ان لا يصح لان القصاص
يجب بعد الموت للوارث لا للمورث لما بينا ان الوارث هو المنتفع به دون المورث فيكون
المورث بعفوه مسقطا حق الغير ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما باطل وجه الا
لان السبب جعل قايما مقام حقيقته وجوب الحق في صحة العفو ثم اعتبار نفس الواجب

للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد الموت والمورث بعد الموت ليس باهل
ان يجب بهذا القول فيجب للوارث وباعتبار ان اصل السبب الحق للمورث لان السبب جناية
على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق فصححنا عفو الوارث استحسانا مراعاة
للواجب وصححنا عفو المورث ايضا استحسانا مراعاة للسبب وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله
تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور فيجب تصحيحه بقدر الامكان
قوله ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله اي ولان القصاص يجب بعد انقضاء الحيوة قال ابو حنيفة رحمه الله
ان القصاص عن مورث يعني ان ثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض
درك الثار اي الحقد يقال ادرك ثاره اذا قتل قاتل حميمه وان يسلم اي وسلامة حين اولياء المقتول
وعشايره كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة وذلك اي الغرض المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا
انه ثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء وقوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لما كان وجوب
القصاص لدرك الثار وسلامة الحيوة للاولياء كان ينبغي ان لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون
حضور الغايب فاجاب بقوله لكن القصاص لا يتجزى كذا ما وا الاولى ان يقال ان هذا جواب عن سؤال الورثة ابتداء
شرع فيه ان ثبت لكل واحد على الكمال لانه مستحق قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم فقال لكن القصاص
واحد لا يتجزى في جانب المحل وهو القاتل بالاتفاق لانه لو باشر الاسلام واحد فلا يجب عليه الا جزاء واحد
والحاجة لصحة الوجوب الى اسباب التعدد حكما وكل واحد كانه يملك وحده يعني في المستحق يعني
حكم المتعدد لان الجاني لم يستحق الا بهذا الطريق وذلك لان القصاص لا يحتمل التجزي وهو الفعل
وقد تعذر ايجاب البعض ابتداء بالاجماع فاما ان يكمل في حق كل واحد منهم او يبطل التعدد اثباته متجزيا
ولم يبطل بالاجماع فثبت انه كامل في حق كل واحد كانه ليس معه غيره بمنزلة ولاية الانكاح فانها تثبت
لكل واحد من الاولياء كان ليس معه غيره وهذا لانه ليس في ايجاب زيادة في حق الجاني لان فعل المتعدد لا
يظهر في حقه بوجه واذا كان كذلك يملك كل واحد منهم الاستيفاء بانفراده لانه لا زيادة في حق من عليه
القصاص فاذا عفا احدهم او استوفاه سقط اصلا لانه في صورة الاستيفاء قد فات المحل المستحق
فاته بدون المحل وفي صورة العفو لو ثبتنا القصاص للباقين بعد عفو احدهم كان من ضرورته
تعدد القصاص لاتحاد المحل وهو غير متعدد في المحل بالاجماع وفي العفو لو قلنا كل واحد منهم يكون
متمكنا من الاستيفاء لا يكون من ضرورته تعدد القصاص كذا في المبسوط ثم القصاص وان بطل في
الصورتين لكن المال يجب في صورة العفو للباقين ولا يجب شي في صورة الاستيفاء للعافي ولا للعا
الذي وجب القصاص عليه بناء على ان تعدد القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يحل المال
الا ان النار حسد بصير مع الخطا فيجب المال وان كان من جانب من له القصاص لا يجب شي الا الامتناع
من جهته فالتعذر في مسئلة العفو من جانب من عليه القصاص اذ الامتناع لمراعاة الحرمة
نفس فان بعض نفسه قد حيي بالعفو فصار في معنى الخطاء فيجب المال لغير العافي ولا يجب للعافي شي

تعذر الاستيفاء في حقه كان باسقاطه والتعذر في مسئلة الاستيفاء من جانب له القصاص لانه
بتعذر الاستيفاء ~~للعفو~~ ~~ولا القاتل الذي وجب القصاص عليه بنا على ان يعود القصاص بعد~~
بعد فوات المحل والقاتل لا يتعذر عليه بعد فواته بالموت فلذلك لا يخشى **قوله** وله الكبار استيفاء
اذا كان سايرهم صغارا في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى
رحمهم الله ليس لهم ذلك حتى يكبر الصغار لان القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدين
وكالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لا ينفرد احدهم بالاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب ولهذا لا يجب
قصاص واحد لان المقتول نفس واحدة ويكون حق كل واحد للمقتول بمنزلة الدية لان الجناية وردت عليه
ثم يثبت للورثة ارثا عنه بطريق الخلافة ولهذا يثبت على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند انقلاب القصاص
مالا بعفو احدهم فان نصيب الباقين ينقلب مالا على قدر سهامهم وكان نصيب كل واحد منهم جزءا منه الى
الميراث بسهام منصوص عليها كالنصف والثلث والربع ونحوها وبملك بعض القصاص لا يمكن استيفاء
الكل والاستيفاء فيه منفرد استيفاء قتل بعض الشخص دون الكل فلا يتصور لان بنت الورثة تبعضا
نقول انه لا يتجزى ثبوتا وسقوطا ولهذا لو عفا احدهم سقط كل الحق حتى انقلب مالا الا انه لما لم يتجزى وقوعا في المحل
طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا ويتنزلوا جميعهم منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا
على قاتل ولد ابن ثم مات الابن عن ابنين يجب القصاص لهما فاستوفياه دفعة واحدة فاما الخلاف
الاستيفاء لكل واحد فيستدعي اثبات الحق لكل واحد على الكمال وانه ممتنع لانه يفضي الى المحذور وهو
الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو الارث فان المزاحمة ثبتت فيمنع الاثبات له كاملا والموجب
القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف باثره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزى وما لا يتجزى
اذا اضيف الى جماعة بسبب ثبوت الكل موجود في حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم
واذا وجب كلا اطلقنا الاستيفاء لكل واحد ولا يحتاج الى انزالهم منزلة شخص واحد
امات التعدد لانا لا نثبت التعدد بل نرجع الى المحل ما تضيف هذا المتحد الى كل واحد منهم اذا علم
الاضافة اليه واما اصل المولين فانما لا ينفرد بالاستيفاء لان السبب لكل في حقه الاخوة لا الاستيفاء
ثبت له بالملك وانه ليس كذلك ولهذا لا يمكن لاحد المولين في الامة ولاية تزويجها بانفراده اما
القرابة فسبب كامل لاستحقاق الكل وانما لا يثبت عند المزاحمة للتضايق لا لخلل في السبب
الدين المجتمعة في التركة والجزء هنا لان المحل لا يقبل فاثبتنا كاملا وكذا الحكم في القصاص الموروث
ان كل واحد استحق جزءا منه بعد موت المورث بالنص وثبوت الجزء ما لا يتجزى كثبوت
الكل لكل واحد منهم الكل باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة كامل كذا في المبسوط
قوله والا كان اذا كان منهم كبير غائب لا يملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص لاحتمال
ان الورثة كبير غائب ولو ثبت للحاضر جميع القصاص لان في استيفائه شبهة العفو موجودة لاحتمال
ان يكون الغائب قد عفا عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلهذا

باب

تتبع الاستيفاء وبهذا المعنى لو حضر عند صغر بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما
عفو بعد بلوغه وشبهة عفو متوهم اعتراضه لا يمنع استيفاء القصاص ويلزم على هذا الجواب ان
الابن يقطع خصومة المودع عند غيبة المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه من المودع او اقر له
بالملك وكذا يقطع بغيبة الشهود مع توهم الرجوع واشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه
مندوبا اليه شرعا يعني انما اعتبرنا هذا الموهوم لان الولي مندوب الى العفو والانسان يرغب فيما
يندبه الشرع اليه فعند هذا الاحتمال ترجحت جهة وجوده في المنع من الاستيفاء بما الثابت
نعم يندرج الرجوع والمالك عن ما هو بالاقرار يبقى بمجرد الوهم فلا يعتبر على ان اعتبار الموهوم
في هذه المسئلة يوجب ناحية الاستيفاء الى حضور الغائب لا اسقاط القود اصلا وههنا لو
اعتبرناه يوجب اسقاط القطع لانه يسقط بالتقادم فلا يدل على اعتبار الموهوم ههنا على اعتباره
هنالك **قوله** ولذلك اي ولان القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة
اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخوه غائب واقام بينة على ذلك تقبل بعض القاتل لانه صار
بالدم فاذا حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة عندهما
لا يكلف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث فاحد الورثة ينتصب خصما عن الميت
ثم يستدعي سائر الورثة في اسبابه كذا في المبسوط **قوله** واذا انقلب القصاص مالا انقلب الى المال
على ما كان له القصاص يثبت بطريق الارث بدليل انه خلفه وهو المال موروث بالاجماع فكذلك
واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون
الميت وينفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة لانه يوجب الثابت الاصل القصاص لانه هو
المال صورة ومعنى وعند الضرورة ويحتم الاستيفاء يجب الدية خلفا عن القصاص كما يجب القيمة عند
فوت المال صورة ومعنى وكما يجب الفدية عند تعذر القضاء في باب الصوم فاذا لحاه الخلف
جعل كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل
انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطأ
وذلك لا يقدم حقوق الميت منه على حق الورثة وكان في الاصل لم يجب للميت ابتداء لانه واجب
عقابا لم تورث دمه وحرمته لكنا اثبتنا للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت لان
ذكر ان الدية هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فعمل موروثا
الارث ترجيح لقوله كانه هو الواجب الاصل او ترجيح لمقارنة الخلف الاصل في حق الميت لاختلاف
حالة ايجابهما وبهذا ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت والاسترم الشبهة والخلف يصلح لذلك
ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحالة كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط
النية لاختلاف حالتهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث فكذا كذلك **قوله** ولهذا
اي لان القصاص يجب ابتداء للورثة عند ابي حنيفة رحمه الله لان التشفي والثار حاصل لهم ويجب للمقتول

الحلف على الوارث المسلم ... والمكذبين ... الوصايا يجعل موروثا ...

ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وحب القصاص للزوج والزوجة عندنا وقال ابن ابي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العقد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود في القصاص التشفي والانتقام ويختص بالاقارب الذين ينتصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق في القصاص ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة اي لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقرابة حتى استوقف الملك على القبول اذ لا يرتد بالرد بخلاف الوصية ويصلح سببا لدرك الثار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجية مثل المحبة الثابتة بالقرابة بل فوقها فثبت ان الزوجية صلح لاستحقاق القصاص على الاصلين اي على الاصلين اشار الشيخ بقوله يصلح سببا للخلافة ودرك الثار وكهذا اي ولان النكاح صلح سببا وجب بالزوجية نصيب الدية وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان الزوجية بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت ونحن نقول انها مال الميت حتى تقضى منها ديونه منها جميع ورثته كسائر امواله وقوله الزوجية ترتفع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت منتهية به والزوجية قائمة في المال الاول لسائر الاموال فيستحق به الزوجية فكذا الدية وقد امر رسول الله عم الضحاك ابن سفيان الكلابي ان يورث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمر وعلي وعامة الصحابة رضي الله عنهم ثم استوضح المسلمين الا ترى ان للزوجية مزية تصرف في الملك التحية الى ما بين الزوجين من الشرط في اموال ما يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل المحبة والاتحاد فصار اي النكاح كالنسب في صلاحية لاستحقاق القصاص والدية **قوله** واما احكام الآخرة فاربعة ايضا كاحكام الدنيا احدها ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض والثاني ما يجب للغير من الحقوق والمظالم والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الخيرات والرابع ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والمقصرات العبادات لان القبر اول هذه الاحكام على الميت باعتبار ان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل من حيث ان الميت فيه محبوس وللعصوق بعد الفناء ولاحكام الآخرة روضة دار ان كان من اهل الكرامة والنور او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى الاحكام كالتنعم في القبر حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا وذلك اي ما ذكرنا من الاحكام في حقه بعد ما يمضي ان يكون عليه هذا المنزل وهو الفتنة الابتلاء في الابتداء وهو سؤال الملكين فان سؤالهما من الاسلام والفتنة والابتلاء فتنة القبر وقد روي عن سفيان الثوري رحمه الله انه سئل الميت من ربك تراءى له الشيطان في صورة فيشير الى نفسه اي انا ربك وهذه فتنة عظيمة الله تعالى ملزمة للميت اذا ثبته وتقية الحجة ولهذا كان رسول الله عم اذا فرغ من دفن الميت يدعو له بالثبات ويأمر اصحابه بسؤال التثبت فانه الآن يسأل ثم يثبت على ما يتعلق بمعنى الابتلاء ثم الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره وسيامته على قرائنه فانه لما سبل ولم يتحمل مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان يعدونه الله الكريم المنان بشر بالرحمة والرضوان

نور روضة من رياض الجنان او اشكل لنوركاللاء الشان وسبب المباهاة على الاقرار بحق المسلم فاما في حق الكافر فالسؤال للالزام والتخجيل لا الاكرام والتبجيل ونرجو الله تعالى ان يصير لنا روضة بكرمه وفضله ولا يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم الاول ذو الطول والفضل والاحسان

باب العوارض المكتسبة

وان كان زوال امر الميل الانه امر زائد على حقيقة الانسان وما سوى حال دون حال كالصغر ومن الملكتبة لان ازالته باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيار القابه فكان مكتسبا من هذا الوجه وجعل السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله في قدرة العبد لان سببه وهو شرب المسكر باختياره وغرضه من الشرب حصول السكر كما ان عوض شارب الماء حصول الري فكان السكر مضافا الى كسبه نظرا الى السبب والغرض والمذم عليه الى الرجل السبب من الاستيلاء على الكافر الالكرائه والاستيلاء ليس في قدرته واختياره فكان الرق سماويا **قوله** واما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتعلق بالمعدوم كما يتعلق بالموجود وكون المعدوم المجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل صفة تضاد العلم عند احتماله لم يضمن واحترز به الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القسم رحمه الله في كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكر ويراد به عدم الشعور ويذكر ويراد به الشعور بالشيء على خلاف ما هو به ويذكر ويراد به السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين وقال عمرو بن كلثوم الا لا يجهلن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا فالقسم الاول فطري وليس بعيب لقوله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وانما العيب التقصير في ازالة الجهل ودواؤه التعلم والقسم الثاني من الغلط ودواؤه التوقف والتثبت وسبب الجهل الخلقي مع التعلم والعجب والقسم الثالث سنذكره في موضعه ان شاء الله تعالى المكابرة والجحود والانكار بعد حصول العلم او وضوح الدليل كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سأل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي اتجحد ام تقر فيجيبه اجاب يكون اقرارا لان الكفر جحود بعد وضوح الدليل الآيات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهيته اقرار بالتوحيد والحق على من ادعى كما قال ابو العتاهية فيا عجبا كيف يعصى الاله ام كيف يجحده جاحد وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل عذرا بوجه **قوله** وقد اختلف في ديانة الكافر على خلاف الاسلام اي اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام فقال ابو حنيفة انها تصلح دافعة للتعرض حتى لو باشر ما دان به لا نتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق وذا فيما ليس بدار

الشرع يعني ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتمل التغيير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم
نكاح المحارم ونحوها فاستتار الخطاب في حقه بسبب الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحيح
كان لقصور الخطاب عنه والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل انه يتبدل من الاحكام لشرع جديد لا يلزم
ثبت في حقنا المنزول الخطاب حتى يبلغنا لانه لا يمكن الايمان والعمل قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد ما شاع يلزم
من علم به ومن لم يعلم لان الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد الناس واشاعته وسعه الشائع في
الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد فلم يعذر منهم الجاهل بالخطاب بعد الاشاعة
لبلوغ الخطاب اليه حكما فيصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به ثم بلوغ الخطاب لم يثبت في حق الكافر
لاعتقاده صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع امر بالترك لا بالتعرض له اذا قبل الذمة فبقي على الجهل في
الخطاب الذي لم يشع وخطاب نبي لم تثبت معجزته بعد وجوح الخطاب بالكافر والرسول والشرع
اياها لان تركهم عليه عن كونه حجة في حقه فصار البلوغ وعدمه في حقه بمنزلة وقوله استدراج
متعلق بقاصر اي قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه لكن للاستدراج وهو التقريب الى
العذاب بوجه لا شعور له به يقال استدرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج ومكرا وهو الاخذ
على غرة وتحقيقا لقوله عز اسمه ان الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فانه لا خطاب في الجنة والتكليف والنهي
تنتهي الانس والدنيا للكافر بهذه المثابة وهذا اي كل حكم ثبت بالشرع والاشتباه في حقنا
بعد العلم بالخطاب وقبله بني على ما كان ثابتا فاما في كل حكم لا يحتمل التبدل فلا اي لا يكون دانة
دائرة وان بلغ الشرع حتى ان الضمير للشان لا يعطي للكفر حكم الصحة بحال بل يعتبر ديانة الكافر
بعبادة الاوثان والنار وبما يباشر من الكفر اصلا لانه مما لا يحتمل ان يصير حقا ولا يتغير اعلم
عقله ويبتني على هذا اي على ان دياناتهم دافعة عند التعرض والخطاب بتحريم الميتة في حق
المخاطب وما اشبه ذلك حرمة الخمر والربوا والصيد والنفقة واخذ العشر من ثمنها وكذلك
اي ومثل تحريم الخمر تحريم الخنزير الخطاب بالتحريم عند زفر رحمه الله حتى كان الخمر والخنزير
في حقهم كالشاة والخل في حقنا وهو قول ابي يوسف ومحمد ايضا وعندنا لا يضمن متلفها للاحد الا
الذمي شيئا سواء اتلفه مسلم او ذمي وجعل ابو حنيفة نكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا
صححته بمنزلة نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج مجوسي
بمحرم ودخل بها لم يسقط احصانها حتى وجب الحد لها على قاذفها وعند ابي يوسف ومحمد لو
العقد وان طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح يقضى لها عنده خلافا لهما ولو رفع احدهما الامر الى
القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عنده حتى يجتمعا على الترافع ويفرق عندهما لان دياناتهما
بنت المنكوحة لا تصلح حجة متعدية على البنت الاخرى وحكم التفريق يعني الخطاب يتوصل به
على تلك الاحكام لم يجعل الديانة متعدية في الارث وهو لان الجمع متعدية في هذا المسائل
انه يشتغل ان يعتبر دياناتهم في اثبات هذه الاحكام لان اعتبارها لاثبات التعدي على الغير لم
يعتبر في الارث قوله هذا ساقط بما ذكر من عدم اعتبارها في هذه الصورة

في الارث اي فيما اذا مات الزوج عن الاب ايضا او مات الاب عن ابنتين احداهما زوجة للاب

لانا قد اعتبرنا دياناتهم في اخذ العشر لانا ناخذ نصف العشر من خمور اهل الذمة اي من قيمتها اذا مروا بها
على العاشر والعشر من خمور اهل الحرب اي من قيمتها اذا مروا بها على العاشر والعشر من خمور اهل
الحرب اي من قيمتها باعتبار دياناتهم وبحث في ذكر عشا من تولى ذلك الامر حتى لو لم ناخذ ولو لم نعتبر دياناتهم
في حقنا لما اخذنا منهم كما ذهب اليه الشافعي وكذا الانكحة التي تجري فيما بين المسلمين تمنع صحتها
فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا في ذمي تزوج ذمية اختين او عشر نسوة ثم فارق
احدى الاختين ايتهما كانت او فارق الست من العشرة في حال الكفر بقي نكاح من بقي اذا اسلما على الصحة
وقال محمد وان تزوج حربي خمس نسوة في عقد متفرقة او عقد واحد متفرقة او عقدة واحدة
ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع فاسدا لم يبدل صحيحا وكذلك قال ان يحق
في اهل الذمة تبايعوا الخمور وتقابضوا الثمن يوصد من اثمان الخمور ولم يعلم به العاشر وان اسلموا
بتراجعا ذلك ولو وقع على الفساد لم يطيب الملك الفاسد بالاسلام ولم يسلم الملك على اصله بل يثبت هذه
العقود بيع على الصحة بلا خلاف باعتبار دياناتهم كذا في الاسرار فلو لم تعتبر دياناتهم فيما بينهم
لم يثبت هذه الاحكام بعد الاسلام واذا ثبت ان دياناتهم معتبرة في الاحكام كان القول بعدم اعتبارها
بعد ذلك بها تناقضا وهذه غير متعدية اي هذه الديانة التي توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام
ليست متعدية بالاتفاق مع وجود الالزام فيها بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه
الا انه اي العشر او نصف العشر لا يوخذ من الخنزير جواب عما يقال لما كان اخذ العشر بناء على دياناتهم
وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير كما دانوا بتقوم الخمر يجب ان يوخذ العشر او نصف العشر من
الخنزير فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية حماية الخنزير لنفسه فلا يملك حمايته لغيره
وله حماية الخمر لنفسه للتخليل فتتعدى الى غيره قوله وحقيقة الجواب كذا يعني ما قلنا انه بيان نقض
لمنع ورود السؤال في نفسه وصحته في نفسها ما على تقدير صحة السؤال فالجواب انا لا نجعل
الديانة متعدية في جميع ما ذكرنا من المسائل اما في مسالة الخمر فلانها كانت متقومة في الاصل لكن سقط تقومها بالنص
ودياناتهم لما منعت الالزام بالدليل اي الزامنا اياهم سقوط التقوم بالدليل بقي تقومها على ما كان
في الاصل فكانت دياناتهم دافعة للالزام لا مثبتة للتقوم وذلك اي التقوم شرط الضمان لانه
وصف المحل والمحل باوصافها مشروط والضمان وجب جزاء على الجناية فلا يجب بتقوم المتلف لكن
يجب باتلاف المتلف الذي هو فعل القائم به ولهذا سمي ضمان التعدي والكافر بديانته دفع سقوط التقوم
نفي التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذمي الذي
زعم المتلف انه متقوم في حق الذمي واذا لم يضف الضمان الى تقوم المحل لم تصر الديانة متعدية اذ لو كان
مضافا اليه لكانت الديانة متعدية عندنا لان التقوم ساقط في حق المسلم فلم يكن الثبوت موجودا
في حقه ولو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم في حقه بديانة الكافر وذلك غير جائز وكذلك اي وكما ان
التقوم شرط الضمان احصان المقذوف شرط وجوب حد القذف لا علته انما العلة هي القذف لانه جناية

كالمرخص من قيمة الخنزير

الموجبة للحد أو لم إضافات اليه والكافر ديانته منع سقوط احصانه الثابت قبل الوطئ ممنوع على ما
كان فيجب الحد على القاذف نصا فالا قذفه الذي هو جناية توجد شرطه وهو الاحصان
فكانت الديانة دافعة لا موجبة لان وجوب الحد لم يضف الى الاحصان فاما النفقة فانها شرعت
اي وجبت بطريق الدفع في الاصل اي دفع الهلاك عن المنفق عليه لان سبب النفقة عجز المنفق عليه
ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان حولها من غير انفاق يؤدي الى الهلاك اذ لا بقاء للانسان
عادة بدون النفقة فيستدل ايجاب النفقة على الزوج لدفع الهلاك عن المراة لكونها محبوسة
الزوج لحقه فكانت المراة في طلب النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها لتباينها محبوسة
لحقه فلا تكون ديانتها موجبة عليه شيئا والدليل على ان النفقة تجب بطريق الدفع ان الابن يستحق
نفقة الابن الصغير اي بسبب منعها عنه لانه لمنع النفقة عنه يصير بمنزلة القاصد لهلاكه اذ لا
بقاء له عادة بدون الهلاك فيحل للابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او على القاضي دفع الهلاك
عن الصغير العاجز بحبس ابيه لاجل النفقة كما يحل دفعه اي دفع الاب بالقتل اي ودفع الابن
بالقتل اذا قصد الاب قتل الابن والحاصل حبس الاب بدين الابن جزاء اذ الحبس جزاء الظلم والمماطلة
كالاهل قتال الاب بسبب قتل الابن قصاصا فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع واذا كان كذلك
اي كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان الشان كما بينا ان وجوب الضمان الحد والنفقة لم يثبت بالا
بل بشيء لغير كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة ليس فيه معنى الدفع
وهي اي ثبت الميراث اذا فعه وابقال البنت الاخرى قد ثبت صحة هذا النكاح اضاحبت
اعتقدت المجوسية فيكون استحقاق زيادة الميراث عليها بناء على التزامها بديانتها الا انها لا
لما خاصمت الى القاضي في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك وقد ذكر في الاسرار وان ورث المنكوحة
بالنكاح انه فاسد وهي التي نازعت في الارث ودانت بالفساد وذكر في الطريقة البرغرية
ان اكثر مشايخنا قالوا المذكور في هذه المسئلة قولهما فاما على قياس قول ابي حنيفة رحمه
الله فينبغي ان يستحق الميراث بالزوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة وذكر
شيخ الاسلام خواهرزاده لان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت
بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عم وان لم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت
الميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم تعتمد على شرع ولم يثبت بدليل
ان نكاح المحارم في ديانتهم فاسد بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا
اذا اعتقدوا ذلك واذا لم يفسخ اي نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين فلم تجعل ديانة الذي لم يرفع
الامر الى القاضي ملزمة على الذي رفع اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما الزمه صاحبه عليه وذلك
لانهما قد دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدما على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم
الاسلام فهو الملتزم على صاحبه شيئا لم يعتقده والاخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته

النفقة

بديانته الزام الغير عليه بخلاف ما اذا ترافعا جميعا لانهما قد التزما حكم الاسلام في هذه الحادثة
فيحكم عليهما بما اي ما اجاب عن فصل النفقة جواب قد قيل فكانه رحمه الله لم يرتض بهذا الجواب
لان ابا يوسف ومحمدا رحمهما الله لم يسلما ان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلاها صلة مبتداة
كالميراث وسببها النكاح ايضا كما ان سبب الميراث هو النكاح فلذلك اختار جوابا اخر واشار الى
هذا الجواب ~~الى ابا يوسف~~ بقوله والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما لما تناكحا فقد دانا
بصحته فاخذ الزوج بديانته لان ديانته ~~لان ديانته~~ حجة عليه فوجب عليه النفقة ولم يعتبر منازعة الزوج
في منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اي من بعد ما اقدم على التزوج ودان بصحته لانه التزم
موجب النكاح حين اقدم عليه فلا يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق بخلاف منازعة من
ليس في نكاحها في مسئلة الارث وهي البنت الاخرى لانها لم تلتزم بهذه الديانة اي الديانة
بصحة النكاح حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام وقوله واما القاضي
جواب عما قال لو ديانته لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم تصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه
وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة وكانت ديانته متعدية اليه فقال انما لزم القاضي القضاء
بالتقلد دون الخصومة فلا تكون الخصومة ملزمة عليه بل تكون شرطا قوله واما ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله فكذلك الا اصلا اي فالاصل ابو حنيفة رحمه الله ان ديانتهم دافعة للتعرض ودافعة
لدليل الشرع في الاحكام فبقي الحكم الثابت قبل الخطاب على ما كان في حقهم كمن هو اهل كل حكم كان اصليا
قبل الخطاب على وجه لو لم يرد الخطاب لبقي مشروعا في حق المسلمين فاما حكم من وراء لم يثبت بطريق
الاصالة في شريعة قط ولو لم يرد الخطاب في شريعتنا لم يكن انتفاؤه في حق المسلمين فلا يتقوم الخمر والخنزير
شرعها وتقوم الخمر بعد اباحتها كانت احكاما اصلية قبل شريعتنا فيقتصر الدليل بسبب ديانتهم
يكون لدينا على الامر الاول على التقوم والاباحة فيجب القول بتقوم الخمر والخنزير في حقهم وبوجوب الضمان
على متلفها وصحة تصرفاتهم فيها كما قال ابو حنيفة رحمه الله فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا في
شريعة وانما شرع في شريعة ادم عم بطريق الضرورة بدليل انه لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه
وانما كان يحل له اخته من بطن اخر ولم يبق مشروعا بعد فعلم انه كان ضروريا واذا كان كذلك كان
جواز نكاح المحارم في حقهم ~~الانا~~ غير اصلي لا يجوز استبقاء جوازه في حقهم لقصر الدليل اي بسبب
تقصور عنهم فهذا الطريق يقتضي عدم صحة نكاح المحارم في حقهم الا انا لا نتعرض لهم كما امرنا بترك التعرض
لهم لم نمنعهم عن ذلك كما لم نمنعهم عن عبادة الاوثان فاذا رفع احدهما الامر الى القاضي وجب عليه القضاء
بالفسخ لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد
فلا يحد قاذفه وان حد القذف تعين ولئن سلمنا ان النكاح صحيح فيما بينهم يجب الحد على قاذفه
لان هنا دليل التحريم اي تحريم الشرع المحارم قائما يصير شبهة في درء الحد عن القاذف
فان في زعم القاذف انه صادق في قوله يا زاني لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم المقذوف كاذب

ومن الطريق الثاني ان النكاح صحيح والقضاء بالنفقة على الطريق الاول وهو لنكاح المحارم ليس
بامر اصلي باطل لما قلنا وانه لما لم يكن اصلنا لم يكن استيفاؤه لعقد الدليل فلا وجب النفقة لفساد
كما لا تكون الا انها من بين المسلمين واما على هذا الطريق فكذا يعني ان الطريق الثاني وهو ان النكاح
صحيح والحد سقط بالشبهة وان كان يقتضي ان يصح القضاء بالنفقة لانها لا تسقط بالشبهة
لكنه لا يصح ايضا على هذا الطريق لان النفقة من جنس الصلات المستحقة بالنكاح ابتداء كالمهر
لانها تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة رحمه الله بدليل انه لم يشترط لوجوب النفقة على
الزوج حاجة المرأة اليها فانها وان كانت غنية فانها في الابتداء تستوجب النفقة على الزوج
ولو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجب عند عدم الحاجة كما لا يجب نفقة الصغير على الاب حيث
الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك لا يمكن القول بايجابها على الزوج لان ديانتهم تصير
حينئذ موجبة كما قلنا جميعا في مسئلة الميراث وهو خلاف الاجماع والجواب لابي حنيفة رحمه الله
عن هذا الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يرد بها المال المقدر بعقد انها وان كانت غنية
الى النفقة لان احتباسها حقه على الدوام وما ذيها وان كان كثيرا مقدر فلا ينفي الحاجة الدائمة لانه
لا يبقى مع دوام الحبس فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا ولما لم يجز هذا الجواب عن
كلف اختيار الشيخ في فصل النفقة حرا الى اخر ما اثبتنا قوله واما الشافعي فانه جعل الديانة دافعة
للتعرض يعني لم يجعلها دافعة للخطاب لان خطاب التحريم شامل الكافر كما هو شامل المسلم وقد بلغه
الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار واكان وجعلت وجهل
والجهل لا يعتبر سبيل التعنت او لان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك
لا يدل على صحة ما اتوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما دانوا من الكفر
فاخرجنا الى التعرض من الاحكام التي في حقهم وما لا يرجع اليه منه فلا يجب على الذمي حد الزنا
لانه شرع زاجرا في المستقبل ففي اجابة عليه تعرض له في المستقبل فاما سائر الاحكام مثل
اثبات التقوم وايجاب الضمان على المتلف وصحة البيع وايجاب النفقة على الزوج
والحد على القاذف فليست لاجل ديانة الكافر ليست بحجة عنده بل لمن يراه دفع التعرض
عنه بالعبرة والحرام عنه اي عن كلام الشافعي رحمه الله لابي حنيفة رحمه الله ان تقوم الاموال والاحصان
النفوس من باب العصمة ومعناها الحفظ عن التعرض فيكون تحقيق العصمة للنفوس
والاموال تحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا وعنه كالاسقاط حد الشرب عن الكافر بديانته من
ترك التعرض له وحفظ عنه اثبات تقوم الخمر وابقاء الاحصان بديانته من باب الحفظ عن التعرض
ايضا لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن تعرض المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم
الاتلاف فكان في الامرين ضرورات الحفظ عن التعرض كسقوط حد الشرب ولا يلزم عليه
على ما ذكرنا ان ديانتهم معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطاب عنهم عدم اعتبار ديانتهم في

بوجود البيان

ليس بعقد وقع التعنت

استحلال الربوا حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي اخر ثم ترافعا الى القاضي او اسلما او
اسلم احدهما يجب نقضه كما لو باشره مسلم ولم يعتبر في ذلك ديانته بحال ذلك التصرف وحرام
لان ذلك اي استحلال الربوا منهم ليس بديانة لان من ديانتهم تحريم الربوا قال الله تعالى فبظلم من
الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه وذلك اي استحلال الربوا منهم في كونه فسقا مثل خيانتهم فيما اؤتمنوا من كتبهم
بعد الاحكام وتبديل صفات النبي عليه السلام لانهم نهوا عن ذلك اي عن الخيانة على تاويل المذكور فكانت
تلك الخيانة منهم فسقا لا ديانة ولهذا ذمهم الله بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا
وذلك الاستحلال منهم بمنزلة ما لو استحلوا الزنا او السرقة فان ذلك لا يعتبر في حقهم
حتى يجب اقامة الحد عليهم لانه فسق منهم وليس بديانة لان الزنا والسرقة حرامان في
الاديان كلها فكذلك استحلال الربوا ولهذا استثني عليهم هذه الاشياء في عقد الذمة
نشرط عليهم ان لا تقتلوا وان لا تسرقوا وان لا تزنوا وان لا تشربوا وان لا تستحلوا يعني لا يكون
لاستحلال الربوا فسقا من اليهود فان النبي عليه السلام كتب في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدة الاوثان
الذين لم يتمسكوا بكتاب والنبي لانا نقول كان شرع تحريم الربوا عاما ولم يكن الربوا مشروعا
قط في دين من الاديان لانه من باب الظلم وهو حرام في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا
في ذلك الوقت ليعتبر ما كان من بلوغ الخطاب حيث التحريم في حق الجميع قال القاضي الامام ابو زيد
رحمه الله وانما استثني عليهم انواع تصرف تقع بيننا وبينهم على ما ذكر كالربوا ونحوه لانه
لو جاز لهم مباشرتها واعطاكها منهم يفعلوا امثال ذلك عقود معهم معنا فيتعذر علينا
الاحتراز عنه فاما عقود ومعاملات تجري بينهم خاصة لا يتعدى شرها الينا مما تركوا وديانتهم فيها
كالانكحة وشرب الخمر قوله واما القسم الثاني وهو الجهل الذي دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح
عذرا ايضا فجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروا
حقيقتها بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا سائر الصفات
ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله تعالى وزوالها عنه حتى تشبهوا الله
بخلقه في صفاته وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا
شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وقوله
بعلمه وان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الايات
فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان الحوادث
كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان يكون
له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان تكون هذه الصفات معاني وراء الذات اذ يحيل العقل
ان يحكم بعالم بلا علم وحي بلا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم

ومن قولهم لا علم له وكذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل أيضا أن ما هو محل الحوادث
حادث فلا يجوز أن يكون صفاته حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محلها بعد ما ثبت بالدليل
الواضح الذي لا شبهة فيه أنه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وأن صفاته
قائمة بذاته وليست بأعراض تحدث وتزول بل هي أزلية لا أول لها أبدية لا آخر لها
ما ذهب إليه أهل الأهواء باطل وجهل بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا
جهلهم بأحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة
لأهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز إخراج أهل الكبائر الموحدين من النار وإنكارهم
إياها ومثل إنكار الجهمية خلود الجنة والنار وأمثالها جهل باطل لأن الدلائل التي ناطقة بهذه
الأحكام من الكتاب والسنة كثيرة وواضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن إنصاف فالجهل بها لا يكون
عذرا في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الإمام ظانا أنه على الحق
والإمام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد فإن لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص
لا يصلح عذرا لأنه مخالف للدليل الواضح فإن الدليل على كون الإمام العدل على الحق مثل الخلفاء
الراشدين ومن سلك طريقتهم لائح على وجه يعد جاحده مكابرا معاندا وتوضيحه موقوف
على معرفة قصة البغاة وهي ما روي أن المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية وكثر القتل
والقتال بين المسلمين حمل أصحاب معاوية المصاحف على رءوس الرماح وقالوا لأصحاب علي رضي الله عنه
بيننا وبينكم كتاب الله ندعوكم إلى العمل به فأجاب أصحاب علي إلى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم
اتفقوا على أن يأخذوا حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان على إمامته فهو إمام وكان علي رضي الله عنه
لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه أصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان
داهيا ومن جانب علي أبو موسى الأشعري وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لأبي موسى
نعزلهما أولا ثم نتفق على واحد منهما فأجابه أبو موسى إليه ثم قال لأبي موسى أنت أكبر سنا مني
فاعزل عليا أولا عن الإمامة فصعد أبو موسى المنبر وحمد الله وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات
وذكر الفتنة ثم أخرج خاتما من أصبعه وقال لقد خلعت عليا عن الخلافة كما خلعت خاتمي من
أصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله وأثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
الفتنة ثم أخذ خاتمه وأدخله في أصبعه وقال أدخلت معاوية في الخلافة كما أدخلت خاتمي
هذا في أصبعي فغضب على علي رضي الله عنه أنهم أفسدوا عليه الأمر فخرج على علي رضي الله عنه
قريب من اثني عشر ألف رجل من عسكره زاعمين أن عليا كفر حين ترك حكم الله وأمر
بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا أن من أذنب فقد كفر
فهؤلاء جهلهم باطل لأنه مخالف للدليل الواضح فإن إمامته ثبتت باختيار كبار الصحابة
والأنصار كما ثبتت إمامة من قبله والرضا بحكم الحكمين فيما لا نص فيه أمر أجمع المسلمون على جوازه

عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فإن الله أطلق اسم الإيمان
على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى
ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الأدلة لا يكون
عذرا كجهل الكافر إلا أنه أي لكن صاحب الهوى أو الباغي متأول بالقرآن أي متمسك به متأول له على
زعمه فإن نافي الصفات متمسك بأنه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك
في آيات كثيرة فلو أثبتنا الصفات له لكانت قديمة ولكان فيه إثبات القدماء وإثبات القدماء يخل
بشأن التوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله وجاء ربك هل ينظرون إلا أن يأتيهم
الله في ظلل من الغمام هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك والباغي احتج بقوله إن الحكم إلا لله ومن
يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
فكان هذا الجهل دون الجهل الأول من هذا الوجه وإن كان لا يصلح عذرا في الآخرة ولكنه أي هذا الجاهل
وهو الباغي وصاحب الهوى لما كان من المسلمين لأنه بالبغي لم يخرج عن الإسلام وكذلك بالهوى إذا لم
يغل فيه أو ممن ينتحل الإسلام يعني إذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب إلى الإسلام مع ذلك كغلاة
الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته وإلزامه قبول الحق بالدليل فلم نعمل بتأويله الفاسد فإذا استحل
الباغي الأموال والدماء بتأويله أو باشر الذنب كفرا لا نحكم بإباحتها في حقهم بتأويلهم حتى حكمنا
بإباحة الخمر في حق الكافر بديانته لأنه يعتقد الإسلام حقا فأمكن مناظرته وإلزام الحجة عليه بخلاف
الكافر لأن ولاية المناظرة والإلزام منقطعة فوجب العمل بديانته فلذلك قلنا إذا أتلف الباغي
مال العادل أو دمه ولا منعة له يضمن كما لو أتلفه غيره لبقاء ولاية الإلزام وكذا يؤاخذ بجميع
سائر الأحكام التي يلزم المسلمين يلزمه لأنه مسلم وولاية الإلزام باقية فإذا صار للباغي منعة سقط
ولاية الإلزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس أو مال
بعد التوبة كما لا يؤخذ أهل الحرب به بعد الإسلام وقال الشافعي رحمه الله يلزمه الضمان وإن كان له
منعة لأنه مسلم ملتزم أحكام الإسلام وقد أتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لأنه التزم أحكام
الإسلام ولا عبرة لتأويله لأنه مبطل في ذلك ~~فكيف يعتبر اعتقاده بعدما التزم أحكام الإسلام~~
~~وقد أتلف بغير حق فيجب عليه الضمان لأنه التزم أحكام الإسلام ولا عبرة لتأويله لأنه مبطل في ذلك~~
وكيف يعتبر اعتقاده بعدما التزم أحكام الإسلام لأنا نقول أجمعنا على خلافه بخلاف الحربي لأنه غير
ملتزم حكم الإسلام أصلا ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله عليه السلام كانوا
متوافرين فاتفقوا على أن كل دم أريق بتأويل القرآن فهو موضوع وكل مال أتلف بتأويل القرآن
فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع ولأن تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت
لمنعة قائمة حسا فلم يثبت حكم الإسلام في حقهم كما لو انقطعت بحجر شرعي بأن قبل الكافر الإيمان

الشرع فيما يحتمل الثبوت والسقوط لا يلزمه الا بعد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدمت الحجة فكان
كل نوع عن تأويل بمنزلة تدين الاخر من غير مزية لاحدهما على الاخر والاستقلال بحكم محاكمة الدين
حكم لحقوق لا يكون كما جاز في المعاملات كانوا مسلمين فيما ذوي مدتهم بدينها حال قيام الحرب
والانقطاع ولانه الالزام بالمنعة الثابتة كما حصل كذلك في اهل الحرب وهو الانكحة وبهذا الخلاف
الاثم فان الباغي ولذلك ذو منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله في حرام الدما
والحرام واجب لله تعالى بعد الا ان يعفو فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في الخمر وانما وجب شرعا
ذا المحب الاجل الخطاب والتأمل فيه وبخلاف الباغي الذي ليس بممتنع لان المانع من السلع وهو المنعة
لم يتحقق وكان جهله بالحجة بسبب تعنته في الاعراض عن سماع الحجة والتأمل فيه والاعتبار للتعنت
فصار العدم فيه كان لا عدم كذا في الاسرار وهذا اذا هلك المال في يد الباغي فان كان قائما في يده رد
على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين المتقاتلين
في التأويل الذي في الاحكام اصل وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي اهل البغي اذا تابوا
بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام
وقد ظهر لهم خطاؤهم في التأويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على
اداء الضمان في الحكم ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانهم محقون في
قتالهم وقتلهم ممتثلون للامر كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل ان المعتبر للحكم اجتماع التأويل
والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الاخر اسقط الحكم في حق الضمان حتى لو تفرقوا عن منعة ولكن تغلبوا على مدينة
فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لعدم المنعة عن التأويل
قوله ووجب المجاهدة بمحاربتهم اي لاجل محاربتهم يعني انما وجب قتالهم لمنعهم بطريق الدفع
لا بحسب انكارهم لمعتقداتهم الفاسدة فان عليا رضي الله عنه قال للخوارج في خطبته ولن نقاتلكم حتى
تقاتلونا يعني حتى تعزموا على القتال بالتحيز والتجمع عن اهل العدل يدل انهم ما لم يعزموا على الخروج
لا يتعرض بالقتل والحبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان
يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
والامر للوجوب ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة
من ابواب الدين وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض والامام في ذلك علي
رضي الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه مأمور بذلك بقوله امرت بقتال المارقين والناكثين والقاسطين
ووجب قتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ذكر ههنا لفظ الوجوب وذكر في المبسوط
لا بأس بقتل اسيرهم اذا كانت لهم فئة ان شئت لم يذفف ولكنه مقهور او يخلص لتعين …
رأى الامام المصلحة في قتله فلا بأس بان يقتله فاذا لم يبق لهم فئة لا يقتل لان اباحة القتال لدفع
وكان علي رضي الله عنه يحلف من اسر منهم ان لا يخرج عليه ثم يخلي سبيله وكذلك لا بأس بان يجهز على جريحهم
اذا

اذا كانت منهم باقية لانه اذا برأ عاد الى الفتنة والشر بتقوي تلك الفئة ولان في قتل الاسير والاجهاز كسر
شوكة اصحابه فاذا تفرقت لهم فئة يحصل هذا المقصود بذلك بخلاف ما اذا لم يبق لهم فئة والتذفيف الدفيف
الاسراع في القتل والمراد من التذفيف ههنا اتمام القتل ولم تغنم نحو اموالهم بالاتلاف لما ذكر في
الكتاب ودماؤهم لان ماله واجب على المسلمين فلا يوصف بها وانا ولم يحرم عن الميراث حتى لو قتل العادل
في الحرب مورثه الباغي ورثه لان الاسلام بين الوارث والمورث في الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو
مانع من الارث بخلاف ديانته والقتل حق فلا يصلح للحرمان كالقتل رجما او قصاصا لان حرمان
الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لا يصلح ان يكون سببا له وهم اي اهل
البغي لم يحرموا عن الميراث حتى لو قتل الباغي اخاه العادل وقال كنت على الحق وانا الان على الحق ورث
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وان قال كنت على الباطل لم يرثه وقال ابو يوسف لا يرثه بحال لانه قتل بغير حق
فيحرم به عن الميراث كما لو قتل ظلما من غير تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل
ولا على سائر ورثته انما يعتبر ذلك في حقه خاصة توضيحه ان تأويل اهل البغي عند انضمام المنعة اليه
يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق اهل الحرب وتأثيره ذلك في اسقاط ضمان النفس والمال لا في حكم التوريث
فكذلك تأويل اهل البغي ولهما ان العادل … مستويان في الاحكام ولذا احيلتنا
في الاثام كما في سقوط الضمان وذلك لان ولاية الالزام لما انقطعت بالمنعة كان السلمين في حكم
الرعايا حكم الجهاد وما علي دمائهم لانهم اعتقدوا انفسهم على الحق وخصومهم على الباطل وكانت
مقاتلتهم الخصوم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة
وقوله اعتقاده لا يكون حجة على مورثه العادل فاسد لان اعتقاده وان كان لا يكون حجة على العادل
لكنه … في حكم التوريث … في حكم السقوط في الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الالزام
بانضمام المنعة الى التأويل جعل الفاسد من التأويل كالصحيح في ذلك الحكم فكذا في حق التوريث كذا
في المبسوط قوله ووجب حبس الاموال اي اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعونهم كما
وجب حبس نفوسهم فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم ترد عليهم اموالهم لانها لم تملك لقيام
العصمة والاحراز فيها ولان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف دار
المستولى عليه ولم يوجد لان دار الفريقين واحدة وقيل لعلي رضي الله عنه يوم الجمل الا تقسم
ما افاء الله علينا فقال من يأخذ منكم عائشة وانما قال ذلك استبعادا لكلامهم واظهارا
لخطائهم فيما طلبوا وقد جمع ما اصاب من عسكر اهل النهروان في رحبة الكوفة ثم كان يعرف
شيئا اخذه … حكم الديانة … حيث اعتقد كل واحد من الفريقين ان الاخر على الباطل
وان دماءهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم
قوله ولكن … جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب
والسنة … او مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني

ومن تابعه من أصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع أم الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله
أنه قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبأن المالية والمحلية للبيع قبل الولادة معلومة
فيها فلا يرتفعان بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلائل الآثار المشهورة على ما قال
النبي عليه السلام لمارية أعتقها ولدها وقوله عليه السلام أيما أمة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه
رواه ابن عباس رضي الله عنه وما روي عن سعيد بن المسيب أنه قال أمر رسول الله عليه السلام
بعتق أمهات الأولاد من غير الثلث وقال لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان
ينادي على المنبر ألا إن بيع أمهات الأولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد بلغتها القرن الثاني ظهر
وانعقد الإجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للأحاديث المشهورة والإجماع فكان
مردودا ومثل القول بالقصاص في القسامة إذا وجدوا القتيل ولا يدرى قاتله يجب القسامة على أهل المحلة
والدية على عاقلة أهل المحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك وأحمد بن حنبل وإن [illegible]
إن كان بين القتيل وأهل المحلة عداوة ظاهرة أو لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق
المدعي بأن رأى الولي بعينه القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا أنه قتله عمدا فإذا حلف يستحق
من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لأولياء المقتول الذي وجد في خيبر أتحلفون وتستحقون
دم صاحبكم الحديث أي دم قاتل صاحبكم وحجة من أبى وجوب القصاص بالقسامة الأحاديث
المشهورة فإن النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين أظهرهم وروى
زياد بن أبي مريم أن رجلا جاء إلى رسول الله عليه السلام فقال إني وجدت أخي قتيلا في بني فلان فقال
اختر من شيوخهم خمسين رجلا يحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من أخي إلا
هذا قال نعم ولك مائة من الإبل وفي الحديث أن قتيلا وجد بين وادعة وأرحب وكان إلى وادعة أقرب
فقضى عمر رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا ما تدفع أيماننا عن أموالنا ولا أموالنا عن
أيماننا فقال حقنتم دماءكم بأيمانكم وأغرمكم الدية بوجود القتيل بين أظهركم وكان ذلك
بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد فحل محل الإجماع فكان القول بوجوب القصاص مخالفا لهذه
الأدلة الظاهرة المشهورة كقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر فكان مردودا
ومثل استباحة متروك التسمية عامدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن
متروك التسمية ناسيا مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق
إيجاب القضاء بالشاهد الواحد ويمين المدعي على ما روي أن النبي عليه السلام قضى بذلك مخالف
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم إلى أن قال ذلك أدنى أن لا ترتابوا والحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر كما مر بيانه في باب الانقطاع فكان
مردودا ففي هذه المسائل ونظائرها لا يعتمد الخصم على القياس بل هو منه عمل بالاجتهاد على خلاف
الكتاب أو السنة وإن اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلاف المشهور
فيكون

فيكون ناسيا لا آثما متصل بقوله ليس بعذر أصلا أي أمرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
والنصح لكل مسلم ومن المعروف العمل بالكتاب والسنة والأخبار المشهورة ومن المنكر مخالفتها
ومخالفة أحدها ومن النصيحة الإرشاد إلى الصواب وإظهار الحق بالمناظرة وإقامة الأدلة
فيجب علينا ذلك ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا من عمل
بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة كما في هذه المسائل لا يعذر لأنه باطل أو زعم فيه ذلك كما في عامة
المجتهدات قوله وأما القسم الثالث وهو الجهل الذي يصلح شبهة فهو الجهل في موضع
الاجتهاد من غير أن يكون مخالفا للكتاب أو السنة وهو المراد بالصحيح أو في موضع
الشبهة أي لم يوجد اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه مثل من صلى الظهر على غير وضوء يعني غير عالم بعدم
الوضوء ثم صلى العصر ذاكرا للظهر عندنا فكان عليه أن يعيدهما جميعا لأن ظنه بجواز الظهر
جهل واقع على خلاف الإجماع لأن الظهر فاسد بلا خلاف فكان من القسم الثاني لا من هذا القسم
وكان الحسن بن زياد رحمه الله يقول إنما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم فأما من لا يعلم فليس
عليه ذلك لأنه ضعيف في نفسه فلا يستحكم في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول إذا
كان عنده أن ذلك يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه فرض الوقت وإن العصر لو لم تجز
إنما لم تجز باعتبار الترتيب وهو مجتهد فيه فكان ظنه في موضع الاجتهاد فيعذر لكنا نقول إن كان
الرجل مجتهدا فذلك عذر لأن مراعاة الترتيب لم يثبت عنده بدليل شرعي وكذلك إن لم يكن
ناسيا فهو معذور غير مخاطب بأداء الفائتة ما لم يتذكر فأما إذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد
فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر قال فقضى الظهر وحدها وهذا الفرع هو المقصود من
إيراد هذا المثال ثم صلى المغرب وهو يظن أن العصر جائز جاز المغرب ويعيد العصر فقط لأن
ظنه بجواز العصر حصل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فإن الخلاف بين العلماء في
وجوب الترتيب ظاهر فكان معتبرا وكان دليلا شرعيا وحاصل الفرق أن فساد الظهر بترك
الوضوء فساد قوي مجمع عليه فكان متروكا بيقين فيظهر أثر الفساد فيما يؤدي بعدها
ولم يعذر بالجهل فأما فساد العصر بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يكون متروكه
بيقين فلا يتعدى حكمه إلى الصلاة الأخرى لأن وجوب الترتيب ثبت بالسنة في متروك بيقين
علما وعملا وهو نظير من جمع بين حر وعبد في البيع بثمن واحد فإن العقد فيهما لا خلاف فيه إذا جمع
بين قن ومدبر كذا في المبسوط قوله وقال أصحابنا رحمهم الله إذا كان الدم بين اثنين
فعفا أحدهما ثم قتله الآخر عمدا وإنه لم يعلم بعفو الشريك أو علم بذلك ولم يعلم أن بعفو أحدهما
سقط القود فعليه الدية كاملة في ماله عند علمائنا الثلاثة رحمهم الله وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لأن القود
سقط بعفو أحدهما علم الآخر أو لم يعلم اشتبه عليه حكمه أو لم يشتبه فبقي مجرد الظن
في العفو والظن غير مانع من وجوب القصاص بعد ما تقرر سببه كما لو قتل رجلا على ظن أنه قتل

ثم صلى العصر على وضوء ذاكرا لذلك وهو يظن أن الظهر أجزأه لكونه غير عالم بعدم الوضوء

ولهذا لو حاوله بحثنا كان يجب عليه القصاص مع تحقيقنا ذلك انه قد علم وجوب القصاص ولو علم ثبوته
في الاصل نفاه وانما جعل خفيه ظاهرا والظاهر يصيب حقه في ذلك مما يندرئ بالشبهات وكذا
اذا علم بالعفو ولم يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ
القود عنه عند احدهما باعتبار معنى خفي وهو ان القصاص لا يحتمل التجزي فانما اشتبه عليه
حكم ما اشتبه فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهة بخلاف ما اذا علم ان القود
سقط بالعفو مع علمه بحيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده وانه اقدم على
القتل مع العلم بالحرمة وقد يجوز ان يسقط القود اعتبارا بظنه كما لو رمى الى شخص ظنه كافرا فاذا هو مسلم واذا
سقط القود عنه بالشبهة لزمته الدية في ماله لانه فعل عمد ثم تحتسب له منها نصف الدية لان نصف
الشريك وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف ويؤدي ما بقي كذا في المبسوط
فعلى هذا كان المراد من قوله لان جهله حصل في موضع الاجتهاد لان الاجتهاد وقع في ان ليس لكل
واحد ولاية الاستيفاء على الكمال لان الزيادات ما لا يتجزى لاثنين يوجب ثبوته لكل واحد منهما كملا
كولاية الانكاح على ما مر بيانه لان المراد منه ان بقاء ولاية الاستيفاء بعد عفو احد
للاخر امر مجتهد فيه كما ان الترتيب في المسألة الاولى امر مجتهد فيه فان احدا من الفقهاء لم يقل
بذلك وذكر في التهذيب ان القصاص اذا ثبت لاثنين كان لكل واحد منهما ان ينفرد بالقتل عند
بعض اهل المدينة حتى لو عفى احدهما كان للاخر قتله فعلى هذا كان سقوط القصاص بعفو
البعض امر مجتهد فيه لكان ذلك الاجتهاد صحيحا فلا يحتاج كلام الشيخ الى تأويل
حكم يسقط بالشبهة يعني بعد ما حصل جهله في موضع الاجتهاد حصل في حكم يسقط
بالشبهة وهو القصاص فكان اولى ان لا يعتبر جهله في المسألة الاولى قوله وكذا اذا
وكذا لو كان القاتل ان الجهل يصلح شبهة صائم احتجم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته
وظن ان عليه ذلك على تقدير ان الحجامة فطرته ثم لا يلزمه الكفارة بالافطار
او ظن ان عليه [illegible] الاكل بعد حصول الافطار بالحجامة ثم لا يلزمه الكفارة وقوله لما قلنا
بل ذكر المسألة انه يتضمن جواب المسألة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه
بل يعني وكما يسقط القصاص بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صائم الى الغير لما قلنا
ان حصول الجهل في موضع الاجتهاد اذ الاوزاعي يقول بفساد الصوم بالحجامة معتمدا
على قوله عم حين راى رجلين يحتجم احدهما صاحبه افطر الحاجم والمحجوم وفي موضع
بالشبهة لان كفارة الصوم تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة فيها على ما مر
وظني ان قوله وعلى ذلك التقدير زيادة وقعت من الكاتب وان قوله تلزمه الكفارة جواب
المسألة وما قلنا متعلق به لان الكلام يستقيم بدون تلك الزيادة ثم ما ذكر الشيخ
من سقوط الكفارة بالظن في هذه المسألة ليس يجري على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهرزاده ذكر في

كتاب

كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث
فعليه [illegible] وعرف نسخه او تأويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام ركن الصوم
بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد وفساده بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل
وهو غير معتبر فان استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك
متعمدا لا تجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد
على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي [illegible] لا دليل للعامي سوى هذا فكان معذورا فيما صنع
والعقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه وتأويله قال ابو حنيفة ومحمد
والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى
اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها
وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا
عن ظاهره او منسوخا فالى الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم واذا لم يسأل فقد قصر والعذر
وهكذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله فتبين ان الظن في هذه المسألة بدون اعتماده على فتوى
او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لمخالفة القياس قوله ومن زنى بجارية
امرأته [illegible] القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة
للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه والشبهة الحكمية فالاولى ان يظن الانسان ان
ليس بدليل الحل دليلا ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي
النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده
ثم من القسم ما لو وطى الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان
المؤثر في ايراث الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عم انت ومالك لابيك وهو قائم فلا
تفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد ومن القسم الاول ما اذا وطى الابن جارية ابيه او جارية
امه او وطى الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليهما عندنا وان قال
علمت انها حرام علي يجب عليهما الحد لان النسب وهو الرابطة قد يقرر بدليل انه لو قال لا علمت بالحرمة يلزمه
الحد ولو سقط انما يسقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا لكن وطى جارية اخيه او اخته وقال ظننت
انها تحل لي لكنا نقول قد تمكنت منه شبهة اشتباه لان مال المرأة من وجه بمنزلة مال الزوج دليل
قوله عم ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة وانما حالك [illegible] اشتبه عليه ان حل جاريتها
كحل [illegible] جارية الاب والام [illegible] ذلك [illegible] الاملاك متصلة بين الآباء والابناء والمنافع
دائرة والولد جزء ابيه وامه [illegible] فلما كانت حلالا له [illegible]
[illegible] الحرية والعلو [illegible] الجارية [illegible]
[illegible] سقوط الحد لان شبهة الاشتباه [illegible] الحد على من اشتبه عليه دون من لم يشتبه

كقوم شربوا على مائدة خمرا فعلم بعضهم انه خمر يجب عليه الحد ومن لم يعلم لم يجب ومن لم يعلم الحد دون النسب
والعدة بعين لا يثبت النسب بهذه الشبهة وان ادعاه ولا يجب العدة بها لان الفعل تمحض
زنا في نفسه فيمنع ثبوت النسب ووجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه بخلاف الشبهة الحكمية
حيث يثبت بها النسب ويجب بها العدة كما سقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى قيام
الدليل ولهذا لم يفرق الحال فيها بين العلم بالحرمة وعدمه وبهذا الخلاف مالو زنا بجارية اخته او
زوجته ظننت انها تحل له حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك منهما متباينة
عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وكذلك اى كالاولى او ادبر جارية
عند عدم العلم بالحرمة ونصير جهله شبهة في سقوط الحد الحربي الذي اسلم ودخل دار الاسلام وشرب
الخمر اذا لم يعلم بالحرمة ونصير جهله شبهة في سقوط الحد بخلاف ما اذا زنى ظانا انه ليس بحرام وبخلاف
الذمي الذي اسلم وشرب الخمر ظانا انها حلال حيث يحد لان جميعا وهذا اى لعدم حرمة
الخمر والزنا في النصرانية واليهودية من الحربي الذمي شرب الخمر بناء على الاصل الذي ذكرنا
وهو ان الجهل في موضع الاشتباه يصلح شبهة دارئة للحد وهو في غير موضع الاشتباه لا يصلح لان
جهل الحربي بحرمة الخمر في موضع الاشتباه لانه لا يثبت الخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودار الحرب
دار الجهل وضياع الاحكام فيصلح جهله شبهة دارئة للحد فاما جهله بحرمة الزنا فغير محتمل لان الزنا حرام
في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لعقل حرمته فلا يصلح
شبهة في سقوط الحد وكذا جهل الذمي بحرمة الخمر لانه من اهل دار الاسلام وتحريم الخمر شائع فيها
فلم يصر جهله شبهة لعدم مصادفته محل الاشتباه ووقوعه من تقصير في الطلب فلا يعذر
قوله واما القسم الرابع وهو الذي يصلح عذرا اه والفرق بين هذا القسم وبين القسم الذي
ان هذا القسم بنا على عدم الدليل والقسم الثالث بنا على الاشتباه مع التمسك بدليل بالدليل
فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ثم علم
ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رحمه الله يجب عليه قضاؤهما لان بقبول
الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر
السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل
في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته لان دار الحرب
ليست بمحل الاستفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما
الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية
التبليغ عنهم وكذلك اى وكالخطاب في حق اهل الحرب في الخفاء الخطاب اول ما نزل فانه خفي في حق
من لم يعلم من المسلمين لعدم استفاضته بينهم فيصير الجهل به عذرا مثل ما روينا لصنيع الانصار
اهل قبا فانهم صلوا صلوة الظهر الى بيت المقدس بعد نزول فرض التوجه الى الكعبة وانفتلوا

اليه ايضا فاخبر وانحولوا القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة فتوجهوا اليها واتموا صلاتهم وجوز ذلك رسول
الله عليه السلام لان الخطاب لم يبلغهم وعليه حمل الشيخ قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم الى بيت المقدس
والمذكور في التفسير ان النبي عم لما توجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا فنزلت هذه
الاية وقصة تحريم الخمر ان بعض الصحابة كانوا في سفر وشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل
قوله تعالى ليس على الذين امنوا الاية وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضي
الله عنه كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون
بتحريمها وهم يطعمونها فانزل الله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات اى من الاموات والاحياء
في البلدان اثم فيما طعموا من الخمر والقمار اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سواهما وقيل اتقوا الشرك
وامنوا بالله وعملوا الصالحات اى انهم ثم اتقوا اعني الاحياء في البلدان الخمر والقمار اذا علموا تحريمهما
وامنوا اى صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما حرم عليهم بعد هذا مما يرد في التحريم بعض ما احل لهم واحسنوا
ثم تعبدهم الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى ثلاثا في هذه الاية كذا في التيسير
مما ذكرنا ان حكم الخطاب لا يثبت في حق المخاطب قبل علمه به اذ ليس في وسعه الائتمار قبل العلم
فلذلك يعذر فاما اذا انتشر الخطاب في دار الاسلام فقد تم التبليغ من صاحب الشرع اذ ليس في
وسعه التبليغ الى كل واحد انما الذي في وسعه الاشاعة الا ترى ان النبي عم جعل نفسه مبلغا الى
الكافة ببعث الكتب والرسل الى ملوك الاطراف حتى كان يقول اللهم هل بلغت اللهم فاشهد فعلم ان
التبليغ تم باشتهار الخطاب واستفاضته فمن جهل فبعد شهرته ما اتى الا من قبل التقصير
اى بتلبيه بالجهل من هذه الجهة فقال من ههنا اتيت اى من ههنا دخل عليك البلاء ومنه قول الاعرابي ويلك
اتيت الآن الصوم اى ويلا اتاني المحذور الآن الصوم ان الخطاب صار شايعا الاصابة بالاشتهار الامر
فلا خفاء في الدليل فلذلك قلنا اذا اسلم الذمي في دار الاسلام ومكث مدة ولم يصل ولم يصم ثم علم
كان عليه قضاؤهما لانه في دار شيوع الاحكام ويرى معهود الناس الجماعات ويمكنه السؤال عن
احكام الاسلام فترك السؤال والطلب تقصير منه فلا يعذر وكذلك لو لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء
معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم يجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء عادة بخلاف
ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر
بترك الطلب في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم القاهر وان صلى ثم علم
والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلوته كذا في بعض الحواشي قوله
وكذلك اى جهل من اسلم في دار الحرب وجهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن يكون عذرا حتى لو
تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء
ولم يعلم بالوكالة حتى نفذ ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشترى الوكيل
لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح ولو باع شيئا للموكل قبل العلم بالوكالة انعقد على الموكل

بل يتوقف على الاجازة كبيع الفضولي لان فيه اي في التوكيل والاذن ضرب ايجاب والزام حيث يحرم لزومه بعض
العقود من التسليم والتسلم وغيرهما فيمتنع على الوكيل شراء شيء وكان شراؤه بعينه ويمتنع على كل منهم
لا يقبل شهادته لو طالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن الحاصل ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن
لا يثبت حكم العزل والحجر في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما لا يستحكم التوكيل والاذن الا كما
الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يستحكم وجهة العبد الذي
هو قاصر الولاية كان اولى الا انه اي لكنه لا يشترط في مبلغ الوكيل او العبد او مبلغ الاذن او الوكالة
اليه العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل والاذن ليس بالزام محض وان كان فيه
الزام من الوجه الذي بينا بل هو اي التوكيل او العبد مخير بعد بلوغ الخبر اليه قبول الوكالة والاذن
وبعض معنى الالزام من الوجه الذي بينا لا يخل بهذا الاختيار وجوه فلذلك لا يشترط فيه شيء من شروط
الالزام اي الشهادة وجهل المأذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولعدم القدرة على كل واحد منهما
لصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على انه يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على انه يقضي
دينه من كسبه ورقبته وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق
فيتوهم بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى وجهل مولى الجاني فيما يتعرف به
العبد اذا جنى العبد جناية خطأ يخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى فيه
الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير مختارا للفداء وهو الارش وان لم يعلم
بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش
ونصير جهله بالجناية جهل الشفيع بالشفعة اي بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع يكون عذرا
حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة لان الدليل اي دليل العلم في الصور الاربع خفي
في حق هؤلاء اي هذه الاربعة وهم المأذون والشفيع ويستبد الموكل بالعزل والمولى بالحجر والعبد والجاني
وصاحب الدار بالبيع فلا يحصل العلم للوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور فلا يكون
واحد من هذه الامور الزاما محضا حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل ويصير الغير متعديا
ويبطل ولاية المأذون في التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم
على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع فشرط
ابو حنيفة يعني ولما كان في كل واحد منها معنى الالزام شرط ابو حنيفة في الذي يبلغهم من غير رسالة العدد
او العدالة التي هي احد شطري الشهادة كلها لانه من حيث انه تصرف في حق نفسه دون الالزامات المحضة الواجبة
وغيرها فلذلك لم يشترط فيه الا احد شطري الشهادة وقد مر تحقيقه في باب بيان محل الخبر
وكذلك ومثل قوله في اشتراط احد شطري الشهادة في تبليغ هذه الامور قوله في تبليغ
الحربي الذي اسلم ولم يهاجر يعني يشترط العدالة او العدد عنده ولا يشترط عندهما
ومنهم من يقول يشترط العدالة في قولهم جميعا لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط

ومنهم من يقول لا يشترط وهو الاصح لان كل واحد مأمور من صاحب الشرع بالتبليغ فانه عليه السلام قال نضر
الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها فهذا المبلغ كخطاب الرسول من المولى
والوكيل وخبر الرسول لا يشترط العدالة في الخبر فكذا هذا وقد مر بيان هذه المسائل ايضا وكذلك
ونشأ جهل هؤلاء المذكورين جهل المولى البكر البالغة بانكاح الولي اياها النكاح وفيه الزام حكم النكاح
عليها فيشترط العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط عندهما كما ذكرنا فيقبل وقوع ذلك الا
حاجة الى ذكرى الا ان قوله وكما ذكر بناء على ما ذكرنا من علته قوله وكذلك جهل الامة المنكوحة
انها اعتقت الامة المنكوحة ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته
لقوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وهو بعتقها الى ان لم تختر لانه ثابت
بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج وسمي هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بعد ذلك لان الدليل اي
دليل العلم لكل واحد منهما خفي في حقها اما في الاعتاق فظاهر لان المولى يستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه
قبل الاخبار واما في الخيار فلما ذكر شمس الائمة ان سبب ثبوت الخيار وهو زيادة الملك عليها يخفى العلم به على
الخواص من الناس ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار
الدليل في دار الاسلام مقام العلم ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا
للدفع بخلاف الصغيرة اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وهو قول ابن عمر وابي هريرة رضي الله عنهم لان التزويج صدر
ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر اثر القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال
فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر نفسهما كالامة المنكوحة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ
وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضا منها ورضا
البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت يبطل
خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء
الدليل اذ الولي مستبد بالنكاح ولو علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم
بالخيار غير خفي لشهود غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من
التعلم قال شمس الائمة رحمه الله خيار البلوغ امر ظاهر يعرفه كل احد ولظهوره يعرفه الناس انه ثبت
في نكاح غير الاب ايضا وهي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان
سبيلها ان تتعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل ولانها اي الصغيرة تريد بالتمسك بالجهل
بالخيار الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقض لا للدفع اذ من له الخيار
لا يرفع ضررا ظاهرا فان السلب مصون عنه اذ كان الزوج كفؤا او المهر وافرا ولم يتعاد بمحاسد
فيما شرع للالزام في حق الخصم الاخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع الزيادة عن نفسها
والجهل يصلح حجة للدفع ولهذا اي ولان خيار البلوغ للالزام وخيار المعتقة للدفع افترق الخياران في شرط

القضاء وشرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الخيار قبل القضاء يرثه الآخر
ولم يشترط في خيار العتق لان ثبوت الفرقة ثمه بخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه
قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرئين ويملك عليها تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق وكان لها
ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكان لها اثبات الملك عند عدم رضاها
فتم بها ولا تتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك اما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما كان
ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا تتم الفرقة الا بالقضاء فصار الحاصل
ان الدفع في خيار العتاقة ظاهر مقصود والالزام ضمني فلا يتوقف على القضاء وفي خيار البلوغ
الالزام مقصود والدفع متوهم ضمني فيتوقف عليه **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان ما فيه الزام
على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع
مشتريا كان او بائعا اذا فسخ بغير محضر من صاحبه اي بغير علمه ان ذلك الفسخ موقوف وله الرجوع بعد ذلك
ما لم يعلم الآخر بفسخه في مدة الخيار فان علم ذلك في المدة تم الفسخ وليس له ان يرجع بعد ذلك
وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك الفسخ وتم البيع وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز
بغير محضر من الآخر وبغير علمه لان الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه
في تصرفه بحكم الخيار وهو صحت بحكم الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تتم بغير محضر الآخر كما تتم بغير
رضاه فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار شرط للفسخ لا للنفاذ اذ النفاذ ثابت بدون الخيار
لانه مسلط من صاحبه على الفسخ بالشرط صار مسلطا على الفسخ من جهته ولهذا لا يشترط رضاه
في تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالمخيرة اذا اختارت
نفسها بغير حضرة الزوج بان بلغها الخبر وهي غائبة وهذا بخلاف عزل الوكيل حيث يتوقف على علمه
لان الموكل ما سلطه على عزله بمعنى من قبل الوكيل وبخلاف خيار العيب لان المشتري ما صار
مسلطا على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الفائت فاذا عجز البائع عنه تمكن من
الفسخ فلا يعمل بغير محضر منه ولهما انه بالفسخ يلزم غيره حكما جديدا لم يكن فلا يثبت حكم تصرفه
في حق ذلك الغير بدون علمه كالموكل اذا عزل الوكيل حال غيبته لا يثبت حكم العزل في حقه ما لم يعلم به وهذا
لان الخيار وضع في الشرع استثناء لحكم العقد لعدم الاختيار اي انه يمنع حكم العقد وهو الملك
عن الثبوت لعدم رضا صاحب الخيار به لان هذا الشرط او الخيار داخل على الحكم دون السبب
فيكون بمنزلة الاستثناء يمنع حكم المستثنى في صدر الكلام فيصير العقد به اي باستثناء
الحكم وامتناعه عن الثبوت او بعدم الاختيار غير لازم الا لفوات الاختيار والرضا اشار الى
اللزوم عن العقد كما في بيع المكره والهازل ثم ينفسخ اي العقد لفوات اللزوم عنه كما ينفسخ سائر العقود
الجائزة من الوكالات والشركات والمضاربات لان الخيار للفسخ لا محالة يعني انه لم يشرع الا
لاجل الفسخ فيقتضي العلم علم صاحبه كما قال ابو يوسف رحمه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لا محالة لم يكن

انما

لانها ضد الفسخ وكيف يكون للفسخ وفيه سعي في نقض ما تم من جهته وهو باطل الا ترى انها نفاذ على العقد واما
الخيار فعلى الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون حجة كذا في الاسرار وتوضيحه ان اشتراط الخيار في العقود
التي هي غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز فلو كان اشتراط الخيار للتمكن من الفسخ
بغير علم صاحبه لصح في هذه العقود لكونه محتاجا اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه
وان كان يتمكن بغير رضاه وحيث لم يصح عرفنا ان موجبه دفع صفة اللزوم فقط قال القاضي
الامام رحمه الله ان الخيار كان نائبا للعاقد في اصل ما باشر من العقد والزام الحكم جميعا فاستثنا
احد الخيارين لبقي على ما كان لا يكون له الخيار الغير له ذلك وتسليطا عليه كما اذا باع العبد الا
نصفه بقي النصف على ملكه كما كان لا ان المشتري اوجب له ملك النصف وانما اعتبرنا علم
صاحبه لانه لا يرضى بعقد لا حكم له والعقد يقوم بهما فلا ينسب الا على الوجه الذي تراضيا عليه
اذا رضي به ما امتناع الحكم لعدم المثبت بما ذكرنا ان ولاية الفسخ له استفادها من صفة اللزوم في حقه
لا بالتسليط فسره هذا اي رضا صاحب الخيار بالفسخ مقتصرا على العقد بما فيه الزام اي الزام موجب الفسخ
عليه بغير رضاه والزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف في المبيع يعتمد مضي المدة معتمدا على صيرورة
العقد لازما بمضيها ولا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل وحجر المأذون فصار كالعزل وانما ابو يوسف نزل
الخيار واثبات الاستثناء لكن لا بد فيه من مساعدة صاحبه بثبوت الشرط فاشبه
التسليط وهما نظرا الى الحقيقة فقالا ان الخيار استثناء ودفع للثبوت وذلك غير ثابت
بمعنى من الآخر كان حق الفسخ غير مستند الى تسليط الآخر فشابه عزل الوكيل فعلى هذا الحرف
تدور المسألة فان قيل فاين الخيار لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفي التوقف على علم صاحبه
اضرار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب في مدة الخيار فيفوت ما هو شرط الخيار لان العقد
بدون رضاه قلنا ان المتصرف متى يتصرف على شرطه فاسد نفاذه لعدم الشرط لا يعد من باب الاضرار
كالموكل العاجز عن عزل الوكيل بتواريه حتى يعجز الموكل عن العزل لعدم شرطه استيفاء حقه بلا شرط
علمه لان الرسول عم قام مقام المرسل وبعد الثلث لا يصح اصلا كما لو اخبره بنفسه للزوم العقد
بمضي المدة وان اخبر فضولي يشترط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالزام في هذا
الخبر خلافا لمحمد رحمه الله لانه وان ورد في نحو معنى الالزام فيه لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر عدد او لا
عدالة ونفذ الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه في مدة الخيار وبعد الثلث لا يصح الفسخ لان
وجد العدد او العدالة جميعا لصيرورة العقد لازما بمضي المدة وبطلان الفسخ لفوات شرطه وهو
حصول العلم في المدة واشتراط الثلث في هذه المسائل على اصل ابي حنيفة فاما عند محمد فيعتبر
مضي المدة بما له كانت او غيرها **فصل** السكر وهو القسم الثاني يعني من القسم الثاني من العوارض المكتسبة
سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان
يزيله وبهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا القول لا يكون ما يحصل من شرب الدواء وهو مثل الافيون والبنج سكرا

لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها
من غير مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلم بهذا ان الفتور
تناوله مخاطبا بعد زوال العقل يكون اثر احكامه ثابتا لتطرق الزجر عليه لمباشرته المحرم لا ان يكون العقل
باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق للسكران من اثار العقل شيء فالحكم بنفيه قال الشيخ الحكيم محمد بن
علي الترمذي رحمه الله في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والعلم في القلب يهتدي بنوره للتدبير في
الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فبقي الصدر
مظلما فلم ينتفع القلب بالعقل فسمي ذلك سكرا لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل فمن اجاز الطلاق والسكران ليس
يميز بينه وبين [illegible] السكر سترا للعقل [illegible] ثم لعطب عمل الحجر وبه تمام
العقل الذي يقوم به حجة الله تعالى على عباده قوله مثل البنج ذكر القاضي الامام فخر الدين المعروف بقاضي خان
في فتاواه وشرح الجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رحمهما الله ان الرجل اذا كان عالما
بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على الاكل فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا بأس بالتداوي
الا ان [illegible] بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر
حرام قوله حتى لم يحد على قوله وظاهر الجواب ذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان ما
يتخذ من الحنطة والشعير والذرة والعسل حلال في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى لا يجب الحد وان
سكر منه قوله وروي عن محمد رحمه الله ان ذلك حرام ويجب الحد بالسكر منه وكذا لو سكر منه ان
طلق امرأته لم يقع عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من النائم والمغمى عليه وعند محمد يقع بمنزلة الاشربة
من الاشربة المحرمة ولم يذكر تفصيلا بين المطبوخ وغيره وذكر القاضي الامام فخر الدين في شرح الجامع
الصغير ان المتخذ من الحبوب والفواكه والعسل اذا غلا واشتد ان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل
في قول ابي حنيفة وابي يوسف روايتان في رواية لا يحل شربه لتقييم التركيب اذا لم يكن مطبوخا
وفي رواية يحل شربه لان هذه الاشربة لم تتخذ من اصل الخمر فلا يشترط فيه الطبخ بخلاف نقيع الزبيب
وهذا اذا لم يسكر فان استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع واختلف في وجوب الحد ووقوع
تصرفاته فمن اوجب الحد الحقه بنبيذ التمر ومن لم يوجب قال هو متخذ مما ليس من اصل الخمر فكان
كلبن الرماك وذكر شمس الائمة في المبسوط بعد ذكر الاشربة المحرمة ولا بأس بالشرب [illegible]
الانبذة من العسل والذرة والحنطة والشعير معتقا كان او غير معتق مطبوخا او غير مطبوخ
في ظاهر الرواية وروي في النوادر [illegible] عن محمد [illegible] الشرب التي منه بعدما اشتد الحد
[illegible] على من شرب ما يتخذ من العسل والحنطة والشعير والذرة والفانيذ
وما اشبه ذلك سكرا ولم [illegible] الا النصوص [illegible] الخمر [illegible] فلو [illegible]
كان طريق القياس ولم يذكر فيه خلافا [illegible] ما ذكرنا من الاشربة ليس من جنس ما يتلهى به او السكر
الحاصل بها ليس من جنس اللهو بعض هذه الجامد وهو البنج ولبن الرماك والافيون مذكور في النوادر

فاما

فاما المتخذ من الشعير والحنطة والعسل فمذكور في الجامع الصغير والمبسوط قوله وكذا السكر
من السد المثلث عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه [illegible] ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد
يسمى مثلثا ويحل شربه عند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف لاستمراء الطعام والتداوي والتقوي
دون التلهي واللعب وقال محمد لا يحل شربه وروي عنه انه مكروه واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب
الحد وان طلاق السكران منه يقع واقراره جائز [illegible] نقيع الزبيب ونقيعه والماء الذي لو نقع فيه الزبيب
لتخرج حلاوته اليه ثم هو ان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام للاثار الواردة فيه وان اشتد
بعد ما طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه عندهما وروى هشام في النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف
انه ما لم يذهب بالماء بالطبخ الحلو كالعصير [illegible] من السد المثلث يحتمل ان يكون المراد منه المثلث الذي
[illegible] انه في معنى السد حيث انه يخلط بالماء للترقيق ويجوز ان يراد منه [illegible] الزبيب المثلث على رواية هشام
من الماء المطبوخ ادنى طبخة والشرب الى السكر من جميع هذه الاشربة حرام بالاتفاق [illegible] حرمت
الخمر بعينها والسكر من كل شراب والمعتق المشتد ويعني الخمر [illegible] النص [illegible] قوله [illegible]
[illegible] اي المثلث او سد الزبيب من جنس ما يتلهى به لانه متخذ من العنب كالخمر [illegible]
استعمال الخمر للتلهي والفسق فكون السكر منه محظورا لا نرى انه يوجب الحد لانه مشروع للزجر
عن ارتكاب سببه ودعاء الطبع الى الشراب المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج الى الزاجر
بخلاف المتخذ من الحبوب قوله وهذا السكر اي السكر المحظور لا ينافي الخطاب بالاجماع لان الله تعالى قال
يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال
سكرهم فلا شبهة فيه انه لا ينافي الخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك لانه يدل على انه لا ينافي الخطاب
ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم خرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا [illegible]
[illegible] والاحوال شروط لم يصر كذلك للعاقل اذا جننت فلا تصل كذا [illegible] الظاهر انه ايضا
الخطاب الى حالة منافية له ولما صح بهذا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل
السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر
كالنائم والمغمى عليه وان لا يصح منه ما ينبني على صحة العبارة قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد
باعتبار اعتدال الحال واقام السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته والسكر لا
يفوت هذا المعنى [illegible] قدرته على فهم الخطاب لو فات [illegible] سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره
عنه لئلا يؤدي الى التكليف ما ليس في الوسع والى الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو
عدوان [illegible] عليه [illegible] الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه
بالامتناع عن الشرب كان [illegible] الاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فيبقى التكليف متوجها عليه في حق
الاثم [illegible] في حق الاداء وبهذا الطريق يبقى التكليف بالعبادات في حقه وان كان العذر [illegible]
الاداء [illegible] منه الاداء كذا في شرح التأويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر

لا يسلب شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل الا باعدام فيلزمه احكام الشرع
كلها من الصلوة والصوم وغيرهما ويصح عباراته كلها بالطلاق والعتاق وهو احد قولي الشافعي وفي
قوله الاخر انه لا يصح وهو قول مالك واختيار ابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي من اصحابنا ونقل ذلك عن
عثمان رضي الله عنه ايضا لان عقله فوق عقل النايم فان النايم ينتبه اذا نبه والسكران لا ينتبه ثم طلاق
النايم وعتاقه لا يقع فطلاق السكران وعتاقه اولى وقد ترك الجواب عنه وصح بيعه وشراؤه واقراره
وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وساير تصرفاته قولا وفعلا عندنا لانه مخاطب
كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله انما يغلب عليه السرور فيمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في
تصرفه سواء شرب مكرها او طايعا كذا في اشربة المبسوط وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي
خان وان شرب المسكر مكرها ثم طلق او اعتق اختلفوا فيه والصحيح انه كما لا يجب عليه الحد لا ينفذ تصرفه وانما
ينعدم بالسكر القصد اي القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشأ عن نور العقل وقد احتجب
ذلك عنه بالسكر دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها تنبني على اصل العقل حتى ان السكران اذا تكلم
بكلمة الكفر لم تبن منه امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف على ما ذكر في شرح [illegible]
تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبنى
على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان
عقد القلب لا ينبني خصوصا الملاهي فانها تحتاج عن فكر وروية وعامتهم لا يخلو عن الهزل عنده واذا
كان كذلك كان هذا على اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فجعل كانه لم ينطق
حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا يخلو سكران عن التكلم بكلمة الكفر
عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه نفس استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر
عن قصد صحيح [illegible] وتمسك بعضهم بما روي ان رجلا من كبار الصحابة سكر حين كان
الشرب حلالا فقال لرسول الله عليه السلام هل انتم الا عبيدي وعبيد ابائي ولم يجعل ذلك منه كفرا وان
سكرانا قرأ سورة قل يا ايها الكافرون في صلوة المغرب وترك اللاءات فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولم يحكم الشرع بكفره ولا امر بالتفريق بينه وبين امراته ولا بتجديد الايمان فدل انه لا يحكم
بكلمة الكفر في حال السكر لا الحكم بالردة كما لا يحكم بها في حالة الخطاء والجنون فلا تبين منه امراته ولكن
هذا التمسك غير مستقيم ههنا لان كلامنا في السكر المحظور وكان ذلك السكر مباحا لان
الشرب كان حلالا [illegible] عذرا في عدم اعتبار الردة لا يدل على صيرورة المحظور عذرا في المحظور
واذا اسلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح اسلامه بوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره
ولو اقر [illegible] لا يصح ابانته لان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فيمنعه من الثبوت لانا نقول انه لا
يقبل الرجوع لان الرجوع ردة فلا يثبت فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا
يكون اثباتها بما يمنع عن ثبوتها لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يستقر على امر ويتكلم بكلام

وذلك

وذلك اي الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سببهما لا يبطل بصريح الرجوع لان مباشرة السبب
امر معاين لا يحتمل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانهما من حقوق العباد فلا يبطل بدليل الرجوع وهو
السكر او بيانه لا سكار وفي المبسوط واذا قذف السكران رجلا حبس حتى يصحو ثم يحد للقذف ثم يحبس
حتى يخف عليه الضرب ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيتقدم على حد السكر ولا يوالى
بينهما في الاقامة لئلا يؤدي الى التلف وسكوته لا ينفي وجوب الحد عليه بالقذف لانه مع سكره مخاطب
الا ترى ان بعض الصحابة اخذ اصل حد الشرب من حد القذف على ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال اذا شرب
هذى واذا هذى افترى وحد المفتري في كتاب الله تعالى ثمانون جلدة واذا زنى في سكره حد اذا صحا يعني
اذا ثبت ذلك بالبينة لانه امر شاهد لا يرد وان السكر لا يصلح شبهة دارئة لانه حصل بسبب هو
معصية فلا يصلح سببا للتخفيف لكن الحد يوخر الى الصحو لان المقصود وهو الانزجار لا يحصل في
حالة السكر واذا اقر انه سكر من الخمر طايعا لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او تقوم عليه البينة انه سكر طايعا
لما قلنا ان السكران لا يستقر على كلام ولكنه يتكلم بالشيء وضده والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه
لايجاب حد الخمر واذا اقر بشيء من الحدود لم يوخذ منه الا حد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود
صحيح فيما سوى حد القذف وقد قارنه ههنا دليل الرجوع وهو السكر فيمنعه عن الثبوت لان المنع
اسهل من الدفع ثم اشار الشيخ الى دلايل ما ذكر من الاحكام بقوله وانه لم يوضع عن السكران
الى اخره فان كان سببه اي سبب السكر معصية بان شرب الخمر او الباذق ونحوهما من الاشربة المحرمة
لم يعد السكر عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف وكذلك [illegible]
الحكم ان كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك التسبب ما يتلهى به
في الاصل وضعه كالمثلث ونبيذ الزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما وقوله وهو ما يتلهى به
بيان التقييد لانه قيد لعله لا المقيد بالاحتراز عن السكر ما يتلهى به لا غير وان كان
سببه مباحا يعني على الاطلاق غير مقيد بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب
ونحوها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم يكن للتلهي في الاصل بل هي للتغذي ولا اثر للتغذي
في الحرمة فلان يصير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نفس السكر لا يوجب الحرمة لانه قد يحصل
في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كاللبن كذا في المبسوط ثم لما [illegible] ان السكر جعل عذرا اشار
الى الجواب عما يقال قد جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها فيجوز ان يجعل عذرا في
غيرها ايضا فقال وعدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها
لهذا ما يبتنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق
فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها الا ان السكر استدراك من قوله اما الحدود فانها
تقام عليه يعني ان السكر غير مانع من وجوب الحد لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكران
الكلام وعدم الثبات [illegible] اي اختلاط الكلام [illegible] السكر [illegible]

~~اي الحدود فانها تقام عليه يعني السكر غير مانع من وجوب الحد لكنه مانع من صحة الاقرار بسببه~~
~~او من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلام هو اصل اي اختلاط الكلام اصل في السكر~~
الامر لان اصحابنا اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد اي بدون اختلاط الكلام فعرفنا انه هو
الاصل فيه وزاد عليه اي على اشتراط اختلاط الكلام لثبوت السكر ابو حنيفة رحمه الله شرطا لغوي
في حق وجوب الحد عليه فقال السكر الذي يتعلق به الحد ان لا يعرف الارض من السماء ولا الانثى من الذكر اعتبارا
للنهاية في سبب الموجب للحد كما في الزنا والسرقة لانه اذا كان يميز بين الاشياء كان مستعملا لعقله
وجه فلا يكون ذلك نهاية ان [illegible] في النقصان شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهات
بخلاف ان يكون حدا اي بخلاف السكر على قوله في حق غير وجوب الحد من الاحكام هو اختلاط
الكلام وغلبة الهذيان كما هو مذهبهما حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده في هذه الحالة
بالاتفاق لان من اختلط كلامه بسبب الشرب يعد سكرانا في الناس عرفا ويؤيده قوله تعالى لا تقربوا الصلاة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون قال شمس الائمة وقد وافقهما يعني ابا حنيفة رحمه الله
ان المعتبر في السكر الذي يحرم عنده الشرب هو اختلاط الكلام لان اعتبار النهاية فيما يندرئ
بالشبهة فاما الحل والحرمة فيوخذ فيهما بالاحتياط قال والاكثر مشايخنا على قولهما واذا كان
كذلك اي كان السكران يختلط الكلام او كان اختلاط الكلام اصلا في السكر لم يتم السكر
مقام الرجوع الى الغير

فصل الهزل

واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له
ولا يراد به ما وضع له والمراد من الوضع ههنا وضع اللغة او غيره كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان
الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او
مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم
افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل
وبهذا ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى في المجاز
مراد وان لم يكن الموضوع له اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد وهذا ان الشيخ
باللعب واللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان
الهزل ما لا يراد به معنى وعبارة بعضهم لان الهزل الكلام لا يقصد به ما صلح له الكلام بطريق الحقيقة
ولا ما صلح له بطريق المجاز وقوله وهو ضد الجد اشارة الى انه مخالف للحكم الكلي اذ الكلام يخالف الحقيقة
لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا
لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولم يجز الهزل فيه لاستلزامه خلو عن الفائدة
وهو ما يضاد الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا انه
يراد به ما لم يوضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضا به ضرورة ولكنه لا ينافي الرضا بمباشرة
السبب واختيار المباشرة فان الهازل يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم لان
في الحكم [illegible] ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب [illegible]

جميع التصرفات منزلة خيار الشرط [illegible] الهزل يوجد الرضا بالمباشرة في التسبب ولا يوجد في حق الحكم
الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسد على ما سنبينه وانما جمع بين الرضا
والاختيار لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه وشرطه اي شرط ثبوت
الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يقول اني ابيع هذا الشيء
هازلا او انا اتصرف التصرف الفلاني هازلا ولا يكتفي فيه بدلالة الحال الا انه لا يشترط ذكر الهزل
في العقد اذا شرطا ذلك لحصول المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذي هزلا به جدا ولا
يكون كذلك حقيقة بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفي باشتراطه باللسان
قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا ان يكون
متصلا بالعقد والتلجئة مثل الهزل ذكر في المغرب ان التلجئة ان يلجئك الى ان تاتي امرا
باطنه خلاف ظاهره فيكون التلجئة نوعا من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون
سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان يقول لصاحبه [illegible] ولو اشتراط التلجئة لا يكون الا سابقا
على العقد كذا قيل والاظهر انهما سواء في الاصطلاح كما اشار اليه الشيخ وفي المبسوط
معنى قوله الجئ اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجا فلان
الى فلان الجاء ظهره اليه كذا والمراد بهذا المعنى [illegible] معناه انا ملجأ مضطر الى ما اباشره
من البيع معك ولست بقاصد حقيقته لكنه الضمير للسان لما كان الهزل ما قلنا انه ينافي
اختيار الحكم والرضا به تنقسم بحسب نعوتها اي تخرج الاحكام مع الهزل على هذا الحد على انقسامها
في حكم الرضا والاختيار فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت
مع الهزل كما سيأتيك بيانه وتفصيله وذلك اي تخريج الاحكام مع الهزل بحسب انقسامها
في الرضا على وجوه فيما يحتمل النقض مثل البيع والاجارة او فيما لا يحتمله مثل الطلاق والعتاق
[illegible] اما حكمها ان وجهها ليصير للجميع اربعة اذا كثرنا سهم الكتاب عليها فانعقد العقد فاسدا
غير موجب للملك وان حصل القبض بخلاف ما اذا كان الفاسد في البيع لوجه آخر حيث يوجب
الملك عند القبض لان الهزل في معنى شرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي العقد
الفاسد اولى لانه [illegible] كخيار المتبايعين ابدا يعني اذا شرط الخيار لكل واحد من المتبايعين
في العقد لا يثبت الملك لواحد منهما لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل
لانهما لما اتفقا عليه صار كل واحد منهما بما ذكرناه بمنزلة اشتراط الخيار لهما على الكمال
الجواز متصل بقوله انعقد فاسدا اي ينقض العقد احدهما يعني في مسالة الهزل استبد ان
لكل واحد منهما ولاية النقض ينفرد به ولو اجازاه جاز لان المنع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم
اختيارهما الحكم وقد اختاراه بالاجازة وان اجاز احدهما وسكت الاخر لم يجز على صاحبه لان
الهزل لما كان بمنزلة اشتراط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفي في المنع

مهنا ص

من جواز العقد فان اجاز صاحبه بعد ما سبع جاز لانه قد اسقط خيارهما وعند ابي حنيفة رحمه الله
يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجازه في الثلث صح العقد وبعده لم يصح كما في الخيار
المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كذا اوضحه الكاكي
وان الهزل بمنزلة خيار المتبايعين لم يثبت الملك بهذا البيع اي بالبيع هزلا وان اتصل به القبض حتى لو كان
المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم اختيارهما الحكم بالتصال
الهزل فيتوقف الحكم على اختياره لانه يقبل الاختيار لا ملك للمشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشتري
من المكره والمكره مختار للحكم عند رضاه لان الحكم للجد من الكلام وانما اكره على الجد واجاب
الى ذلك فلهذا ينفذ اعتاقه بعد القبض حتى لو كان اكره على بيع ملجئ فباعه لم يجز اعتاق المشتري
فيه ايضا ودلالة هذه الجملة اي الدليل على ما ذكرنا ان الهزل لا ينافي الاهلية ولا الاختيار
والرضا بمباشرة السبب ان الهزل لا يوثر في النكاح بالسنة وهي قوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتق فعلم به اي بعدم تاثيره في النكاح انه لا ينافي الخطاب اي السبب
اذ لو كان منافيا لنفس الكلام وانعقاده سببا لما صح النكاح لانه لا ينعقد بالكلام الفاسد الا يرى
انه لا ينعقد بعبارة المجنون لفساده فعلم ان كلام الهازل صحيح في انعقاده سببا قوله واما
اذا اتفقا على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح لانهما لما اعرضا اولى ان يكون ناسخا الهزل ان
اتفقا انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض فالعقد صحيح بينهما على تلك الجد
ودل الآخر بل اعرضنا عنها فان العقد صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله في الحالين اي فيما اذا
لم يحضرهما شيء او ادعى احدهما ان العقد باطل او فاسد الا ان يوجد النص على ما يقتضيها
انهما قاما على الاعراض كذا [illegible] ذكرنا ان العقد صحيح في الحالين قوله اي قول ابي حنيفة رحمه
الله في كتاب الاقرار لكنه اي ابا يوسف قال وقال فيما اعلم يعني ذكر ابو يوسف لفظه فيما اعلم
حين روى قول ابي حنيفة وذكر لا يوجب شبهة الرواية لان من مذهب ابي يوسف ان من قال لفلان
على الف درهم فيما اعلم انه لا يلزم لانه يخبر عن واجب عليه والان يعرف حقيقة الحال فيما عليه
قوله فيما اعلم بمنزلة قوله فيما اتيقن وكان الاخبار عن نفسه بالعلم موكدا الاقرار لا اسقاط
ههنا يكون قوله فيما اعلم تاكيدا للرواية انه خبر عن تحقيق لا تشكيكا فيكون الخلاف ثابتا في
ومنهم اي ومن المشايخ من اعتبر هذا اي قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد اشهد ان لهذا على هذا
الف درهم فيما اعلم انه اي قول الشاهد هو ما طريق الاسناد [illegible] فيما اعلم استثناء لتعيينه
عنده [illegible] فيما اعلم تشكيكا لان الرواية [illegible] كان شكا
عليه فلم يثبت الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه لان ما روى مما لم يثبت الشك [illegible]
لم يثبت الاختلاف فيكون البيع فاسدا في المسئلتين بالاتفاق والصحيح هو الاول [illegible]
للتحقيق لا للتشكيك كان الاختلاف ثابتا لان المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهم الله

ههنا للتحقيق رحمهم الله مطلقا لان البيع جائز والاعتبار قوله ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى
من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض عما كان ثابتا في الزمان الماضي ولم يشترط
لصحته زيادة توكيد ~~اختصت بلفظ الشهادة~~ والرواية تشبه بالحقيقة فاما الشهادة ففيها
معنى الالزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اختصت بلفظ الشهادة الدالة على المعاينة وحضور الحادثة
والاتيان بلفظ اعلم او اشهد يكون من الشاهد فيما اعلم موهما للشك في الشهادة فلذلك
يرد الشهادة كذا في بعض الشروح وتركه وقوله فيما اعلم [illegible] ولو لم يعرف ابو يوسف قول ابي حنيفة رحمه الله لما
زعم بعض المشايخ انه يلحق بجواب ابي حنيفة ~~على تقدير ان يكون حقيقة~~ الكلام الى ههنا من كلام
الامام خواهر زاده في باب من المسئلة قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار البيع جائز فيما اعلم
وذكر في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابي حنيفة فيما يعلمه ابو يوسف وقال البيع فاسد قال رحمه الله
فيما اعلم بقول ابي حنيفة رحمه الله وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله لا يكون الاختلاف ثابتا الا ان
مذهبه ان قوله فيما اعلم موجب للشك في جميع المواضع فلا يستقيم مع التردد والشك كان قوله انا
اشك في جواب هذه المسائل فلا يثبت الاختلاف وعرض الشيخ اثبات الاختلاف فقال محمد يحتمل
برواية ابي يوسف وقد بين ان عمله بهذا اللفظ لا يوجب شكا في الرواية فيكون الاختلاف ثابتا
فصار كان ابا يوسف قال بعلم اشهد واعلم ما قال ابو حنيفة في هذا من المسائل ان البيع جائز وجه قول
ابي حنيفة رحمه الله ان الاصالة في العقد الشرعي الصحة واللزوم وان تعين لعارض من ادعى عدم البناء
على المواضعة كدعواه خيار الشرط والاجل فترجح به اذ [illegible] المواضعة لم يكن لازمة بل ينفرد احدهما بالغائها
فانفراد احدهما عن تلك المواضعة كاعراضهما واذا ابطلت المواضعة بقي العقد صحيحا ثم اصالة في بناء العقد
على المواضعة بمنزلة اصالة في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما المواضعة السابقة وجحد الاخر كان
القول قول المنكر وكان البيع صحيحا حتى يقوم البينة للاخر على هذا القول منهما فكذا اذا اختلفا في البناء
عليها وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة
لم يذكر في العقد فلا يكون موثرة كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكرا ذلك في العقد كان مثبت
الخيار والاجل فكذا ههنا وهو معنى قوله العقد المشروع الايجاب حكمه في الظاهر حملا اي العقد شرع
حكمه وهو الملك في الاصل وهو في الظاهر حق بهما لعدم اتصال الهزل به نصا وهو ايجاب لي
بالتحقيق لكونه اصلا من المواضعة التي هي عارضة وجب [illegible] ان الظاهر يشهد لمن يدعي البناء وعلى المواضعة
لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون تعاملهما بناء على تلك المواضعة فاعتبار
الظاهر سالم [illegible] لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا لا يفيد وهو مخالف
لان الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فترجح الثاني منهما اذ الشيء من اسباب
الترجيح وذلك اي حالة الهزل لم يعارضها شيء فعملت حكمه بلا معارض وانما يكون في حالة العقد او
الاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد والهزل فلذلك وجب العمل بالسابق

الظاهر موهم

والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الآخر يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو
الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكذا حمل الكلام عليه اذا لم يسبقه مواضعة على الهزل فيجب
حمله عليه اذا سبقه مواضعة ان امكن على الاصل وقد امكن ههنا لخلوه عن الهزل فيكون عقدا
اتفقا على البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل الابطال
بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل
فلا يمكن الحمل على الصحة والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة حتى ينعقد البيع بالفين عنده وهو احدى
الروايتين عنه وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هزلا به باطل وهو اقرب
لما ذكرنا من الاصل يعني من الحاصل فان عنده الاصل هو الجد والعمل اولى ما امكن وعندهما الاصل
هو المواضعة فكان العمل بها اجدر عند الامكان قوله واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة
فان الثمن الثاني عند ابي حنيفة في احدى الروايتين عنه وهي رواية كتاب الاقرار
وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله
لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين والحاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي
[illegible] وان يكون عنده سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما
تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد
وقصدا ايقاعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل
في العقد فيصير من العقد شرطا لا يقتضيه العقد في البيع بالف مصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا
يجب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار
وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لاجنبي فيفسد به
العقد كما اذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن واذا كان كذلك لم يمكن العمل بها تحصيلا لتصحيح
العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البدل لاندفاع كل واحد من المواضعتين
بالاخرى وكان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهو ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض
المواضعتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع
والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف ودليل كون الثمن بمنزلة الوصف قد مر
في باب النهي واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية وكان الثمن الفين بخلاف ما لو
تعارض المواضعة على الهزل باصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق
لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد
فلذلك سقط العمل بها وقد ذكر ابو يوسف في هذا الفصل ان في الهزل بقدر البدل روايتين عن ابي حنيفة
رحمهما الله فيما اعلم كما ذكر في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد وكذا المعلى روى عن ابي يوسف عن
ابي حنيفة رحمه الله قولا مطلقا من غير فصل فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق لا على التشكيك قوله واما

اذا تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان و
القياس ان البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا و
لكنه لم يذكر في العقد بل شرط ذكر البدل المهزول علمنا فيه فبقي البيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وقصدهما الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك
بان ينعقد البيع بما سميا من البدل يوضح ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما
لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني ناقضا مبطلا للاول فلذلك [illegible] يكون
البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط ففرق ابو
يوسف ومحمد رحمهما الله بين هذا اي بين الهزل في جنس البدل وبين الهزل في قدره وقالا ينعقد
البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة
على الهزل في مقدار البدل ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف
الاخر موجود والهزل بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد
لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد
كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير او اشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من
كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد لهذا المعنى فكذا ههنا وهو رواية عن كلام ابي حنيفة واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف
ويبطل الاخر فاما ههنا اي في الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي ان يقع العقد صحيحا
مع المواضعة بالهزل في البدل غير ممكن لما ذكرنا فصار العمل بالمواضعة في العقد وهي ان يقع صحيحا
اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بها الا باعتبار التسمية ولهذا ينعقد العقد على الدنانير
المسماة لا على الدراهم قوله واما فيما يحتمل النقض اي الفسخ والاقالة بعد ثبوته
كالبيع والاجارة اي الاسباب التي فيها المال [illegible] بدون الشرط والذكر ولم يذكر ايضا [illegible] ثلاثة
من الحديث في المنصوص عليه الحكم ما ثبت بالنص وفي الباقي ما ثبت بالدلالة او بالقياس كذا قيل وحكم
هذه الاسباب اي العلل التي تحتمل الرد والتراخي اي تحتمل الرد بالاقالة والفسخ والتراخي بخيار
الشرط والتعليق بسائر الشروط اي خيار الشرط لا يؤثر في هذه الاشياء ابطالا والتعليق بسائر
الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط [illegible]
بل يبطل والتعليق بسائر الشروط [illegible] ولهذا لزمه الطلاق المضاف [illegible] سبب متصل الى الوقوع
وليس بعلة في الحال ولهذا استند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لا استند كما في البيع بشرط
الخيار [illegible] ان هذه الاسباب لا تحتمل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل [illegible]
ان الهزل يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وصح حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يحتمل الرد
والفسخ وحكمه يحتمل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا ترى انه اي هذا البيع

قوله اما الهزل باصل النكاح فصورته ان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا
هزلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة ثم تزوجها كان النكاح لازما في
القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لما سمعنا من الحديث ولما ذكرنا ان الهزل انما يؤثر فيما يحتمل الفسخ
بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل
واما الهزل بالقدر فيه اي بقدر البدل في النكاح بان يقول للمرأة او لوليها او قال لوليها دونها اني اريد
ان اتزوجك او اتزوجها بالف درهم واظهر في العلانية الفين واجابه الولي والمرأة الى ذلك فتزوجها
على الفين علانية كان النكاح جائزا بالاجماع والمهر الف ان اتفقا على الاعراض والالف
بالاتفاق وان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال مع الهزل لا يجب كان
مثله البيع عند ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد
الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح
لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث يفسد
بالفسخ بها في الصورتين لان المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصلي فيه ثبوت الحل في الخاص
تحصيل التناسل وانما شرع المال فيه اظهار الخطر المحل لا مقصودا ولهذا صح النكاح بدون ذكر المهر
ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره فلا يجعل اي المهر مقصودا بالصحة اي بصحة التسمية
ويرجح جانب الجد على الهزل اذ لو اعتبرت صحة التسمية فيه كما في البيع وجعل المهر ...
المهر بنفسه مقصودا بالصحة اذ اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تأثير الهزل فيه ...
اعتبار في الصحة الى ذكر المهر وهو الاصل مقصودا فيه بخلاف الثمن في البيع فانه مقصود
بالصحة لانه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته كما يفسد بفساد المبيع
ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تصحيحه بترجيح جانب الجد على الهزل اذا
امكن ولا نسلم ان الثمن تابع للبيع الا انه بمنزلة الوصف على ما مر الا انا نقول هو تابع بالنسبة الى
محلية البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع اذ لا غرض له اي على النصر في البيع سوى حصول
الثمن ولهذا كان احد ركني البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زائد ...
الصلاح مع ساير الاركان ... التقدير في الاتيان فاما المهر في النكاح فليس بمقصود اصلا
لان الغرض منه ثبوت الحل في المحل ... ابو يوسف عن ابي حنيفة ان المهر
الف في هذين الوجهين كما في البيع لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي التسمية بالمهر
الصحة وافتقار فيهما مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا تثبت الا بالمال
كابتداء البيع لا يثبت الا بالمال ... وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحتها كما تمنع صحة البيع
يؤثر فيها الفساد كما يؤثر في ابتداء البيع وفي ابتداء التسمية فيه بمنزلة اصل البيع وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فعلى ابي حنيفة العمل بصحة الايجاب في الصورتين اولى من العمل بالمواضعة رجحنا

الصحة

الصحة على الفساد فكذلك هذا اي كالبيع المهر الالفان الهزل يؤثر في تسميته الالف ... كما في البيع وهذا
اصح لان فيه اهدار جانب الهزل واعتبار الجد الذي هو الاصل في الكلام قوله وان اتفقا على البناء
وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا
على ان يكون مهرا فانهما لم يذكراه في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما
صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك قد سميا
ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة الا ان في تسمية الالفين تسمية الالف وبخلاف البيع لان
البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح
يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة دون تسمية فساد التسمية وان اتفقا انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل
بالهزل بلا اعتبار مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانعقاد النكاح الى صحة كما في الالف والالفين
في هذين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فيجب
مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى وبطلت المواضعة
كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى اخرها قوله واما الذي يكون المال فيه
مقصودا انما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه
علم انه فيه مقصود فان ذكر على هذه الاوجه ايضا يعني الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثني عشر وجها
فانهما اما ان هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه فان هزلا
بالخلع او الصلح ... بان يطلق امرأته على مال على طريق الهزل او اعتق عبده على مال على وجه
الهزل او صالح عن دم العمد بمال وقد تواضعا قبل ذلك على انه هزل ثم اتفقا على البناء فقد ذكر
في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف قال الشيخ رحمه الله وهذا
الجواب عندنا ان يراد به قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاما عند ابي حنيفة فالطلاق لا يقع
لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما مر وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع الصغير الى اخره
فقد ذكر فيه رجل قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام او لم ترد حتى مضت المدة
فالطلاق واقع والالف لازم للزوج واما على قولهما فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان هو لها شرط
اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط ولابي حنيفة رحمه الله ان جانبها شبيه البيع لانه تمليك مال
بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها رجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت
عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جاز ذلك شرطا في جانب الزوج فاما في نفسه ...
ما جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لاخر ان تعتق هذا العبد بكذا فجعل كهذا الاخر اذ انه معلق بالمعارضة
فكذلك هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل حكم الخيار بطل كونه شرطا لا ذكر انه شرط
بهذا الوصف ... عليك ... كذا في شرح كتاب الجامع الصغير للمصنف رحمه الله وهو المراد من قوله

لما عرف ثمه اى في الموضع الذي نص عليه فيه فكذلك هذا اى مثل الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع
لان الشرط في باب الخلع جائز وفي الغاية لان الطلاق من الاسقاطات فصح اعتباره من الملك وبطل الشرط فيه
الخيار فيها وراء الثلث على ما قال بعض الشروح فعلى هذا الاصطلاح جانب المراة فيها يحتمل فسخ
الثلث لان الهزل بمنزلة شرط الخيار ولا يكون اثر الخيار منافيا فوق الثلث كما مر كان جانب عوض
عليه المال معتبرا بمعنى المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق واذا كان كذلك وجب ان يتقدر بالثلث
في حقه البيع وان هزلا بالكل اي باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة
وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال اما
عنده فكذلك لبطلان الهزل لاتفاقهما على الاعراض عنه وان اختلفا في العقل قول من يدعي الاعراض عنده
صيغة رحمه الله حتى لزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل معتبرا في اصل الطلاق بالمنع من
الوقوع عند ابي حنيفة رحمه الله كالجد موثرا في البيع عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر قول
من يدعي الاعراض ترجيحا للجد الذي هو اصل عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل فكذلك
وعندهما هو اي التصرف جائز اي لازم والمال واجب ولا يعتبر الاختلاف اي اختلاف المتعاقدين
في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يوثر في اصل التصرف ولا في المال وجاز
اتفاقهما على البناء ونحو الاختلاف اولى وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز لازم حتى يقع الطلاق
ولزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد عنده فصار الجواب في الفصل من احد الجانبين
الاتفاق على الجواب فيها مع اختلاف التخريج **قوله** فان اتفقا على البناء فصدق الطلاق وان كان
الهزل لا يوثر فيه بالمنع عندهما مع انهما جاءا في اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان
موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يوثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن
الثابت في ضمن عقد الهزل لا يلزم بلزومه فكذلك يجب تمام المسمى **فان قيل** الا يستقيم جعل المال
في هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا ولكن لما
قيل الا يسلم انه يمتنع ان الهزل لا يوثر فيه كما لا يوثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد ابرم
فيه حتى كان المهر الفاسد اذا هزلا فيه بعدر البدل دون الاصل كما مر بيانه فلما كان المال مقصودا في
الى العاقد فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق والعتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة
فيه والشروط اتباع على ما عرف فيوجد حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل وانما المال في النكاح
~~بالنظر الى العاقدين فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد~~
~~الشروط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيوجد حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل~~
تابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد في الاصل هو الاستمتاع بالاخر وحصول الاولاد
دون المال فاما في حق الثبوت فلم يتبع اصله حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل
بلا ذكر وبعد مع النفي صريحا واذا كان كذلك بعينه فهو بنفسه في حكم الاصل فيؤثر فيه الهزل

الاموال على ان الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر في شرح كتاب الاكراه في باب التلجئة انهما لو تواضعا في النكاح
على الف في السر ثم عقدا في العلانية بالفين كان ~~لزم المسمى~~ النكاح جائزا بالف ثم قال وكذا الطلاق
على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا فعلى هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل
في قدر البدل اي البدل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى ولا يحتاج الى الفرق وعند ابي حنيفة رحمه الله
يجب على الاصل الذي ذكرنا له ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المراة الطلاق بجميع المسمى على مثل
الجد لان الطلاق يتعلق بكل البدل لانه انما يتعلق بما علقه الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه
بجميع البدل حيث ذكر الالفين في العقد دون الالف وقد عرف ان الهزل عنده بمنزلة خيار الشرط
لو رضيا بالشرط لان الخلع في جانبه يمين فانه تعليق الطلاق بقبول المراة البدل والهزل لا يوثر
في اليمين لكون الهزل والجد فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق متعلقا بجميع البدل وقد يتعلق بعضه
اي بعض البدل بالشرط وهو اختيار المراة يعني لما تعلق الطلاق بجميع البدل كان شرط وقوعه قبول
الجميع والمراة لم تقبل الجميع لانها بمنزلة في قبول احد الالفين والهزل يوثر في جانبها كخيار الشرط
فصار كانها قبلت احدى الالفين في الحال وتعلق قبولها للالف الاخرى باعراضها عن الهزل وقبولها
اياه بطريق الجد وهو معنى قوله وقد تعلق بعضه بالشرط واذا كان كذلك كان بمنزلة الطلاق في الحال كما
لو قال انت طالق على الالفين بعلمت احد الالفين ولم يسلم الاخرى وعلى رواية المبسوط يقع الطلاق
ويلزم الالف **فان قيل** لما اختار جانب المراة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البدل
عنده كما في البيع في هذا الفصل فانه ينعقد بجميع المسمى **قلنا** انما ينعقد البيع بتمام المسمى لعدم
امكان العمل بالمواضعة فانه يؤدي الى فساد العقد على ما بينا فاما الخلع فلا يفسد بالشروط
الفاسدة فامكن العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب هنا ان يتعلق الطلاق بجميع البدل
ولا يقع في الحال فلذلك افترقا **قوله** واما اذا هزلا باصل المال اي بجنسه بان ذكرا الدنانير
وغرضهما الدراهم فان المسمى في العقد هو الواجب عندهما في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا
على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل عندهما لا يؤثر في اصل التصرف
عندهما ولا في المال تبعا له فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ اصلا تبعا للاصل واما
عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المراة المسمى بطريق الجد
باعتبار الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار ومنع صحة قبول المراة في العقد صار
كانه علق الطلاق بقبول الدنانير بطريق الجد ولم يقبل فيتوقف الى القبول كما في شرط الخيار وفي الوجوه
الثلاثة الباقية يقع الطلاق ويجب المال اعتبارا للجد واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع
ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف وكذلك هذا في نظائره اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في
الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد بغير الخلع سواء في
الحكم والتفريع **قوله** واما تسليم الشفعة اي بطريق الهزل طلب الشفعة على ملكه او حين طلب

المواثبة وبهذا يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته والثاني طلب التقرير
والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة
فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا
على ذلك وبهذا الطلب يستقر شفعته حتى لا يبطل بالتاخير بعد ذلك في ظاهر الرواية والثالث طلب
الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة بان ترك طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق
الهزل كالسكوت مختارا او اشتغاله بالتسليم بالهزل سكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة
انها تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا السكوت حكما وبعد
الطلب والاشهاد اي بعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية
لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على
انه بالخيار ثلاثا بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء
احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف على الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فيبطل التسليم
فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وبقي الشفعة وكذا ابراء
ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه بالهزل حتى لو ابرأه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه
لو ابرأه على انه بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى معنى التمليك اشير بقوله
وهو ان يصدق تواضعهم ويؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذا لو
ابراء الكفيل بالنفس لا يصح مع انه لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عوض ثم هلكت
العين او ردها بالعيب ينفسخ الصلح وتعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت
كالخيار وكذا رايت مكتوبا بخط شيخي قدس روحه قوله واما القسم الثاني اي من الاقسام
الاربعة المذكورة في اول هذا الفصل ذكر في المبسوط ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا
العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما في الحقيقة بيع ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك هذا
بها امس كذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر محتمل بين الصدق والكذب
والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفتري وكفر الكافر لا يصير
حقا بالاخبار به وههنا ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا
بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد والاقرار
كاذبا لا يصير عقدا فلا تلحقه الاجازة الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق
او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذا لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة
لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق
والعتاق على انه كذب اذا اقر طائعا بيننا العرض بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع

كما يصح الاكراه لان الاقرار يعتمد صحته تحقق صفة المخبر به اي وجوده ويحتمل في الماضي والهزل
يدل على عدم المخبر به في الماضي فيمنع انعقاده اصلا قضاء وديانة كله اي الاقرار يحتمل الفسخ كما
يحتمل من جنس ما يحتمل النقض من حيث ان الجميع يعتمد وجود المخبر به فيؤثر الهزل في الكل الا ترى
ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى كانت المرأة زوجته والعبد عبده كما كانا
لما قلنا ان الاقرار خبر متردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقر قاصدا
الى دفع الشر عن نفسه فكذلك اي فكما يبطل بالاكراه يبطل بالهزل لانه دليل ظاهر على انه كاذب
فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هازلا فان قيل لا يبطل بالهزل لاحتمال الاجازة لان الاجازة تلحق بشيء منعقد
يحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم ينعقد موجبا لشيء اصلا لكونه كذبا والاجازة لا تصير الكذب
صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع والاجارة هزلا لانه انشاء يحتمل انعقاده لاهلية المتكلم
وصحة العبارة وقد تحققنا وهو محتمل للصحة والفساد فيجوز ان ينعقد موقوفا على الاجازة
قوله لانا نقول جواب عما يقال لم يعتبر الهزل في الردة لانتفاء الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل
فانه ينافي الرضا بالحكم فينبغي ان لا يكفر الهازل بالردة كما في حال الاكراه والسكر فقال الهزل
بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل يعني ان الحاكم يكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به من الكفر بل الحكم بكفره
باعتبار نفس الهزل بالكفر كفر لان الهازل راض بالتكلم بما هزل به لكونه مباشرا بالاختيار
الهزل مختار للسبب راض به فانه اذا استخف بالشرع بان امتثل او دعا معه شريكا بان لا
به مختار لكفره وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة بطريق الاستخفاف بالدين
الحق هو كفر قال الله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم فصار
المتكلم بالكفر بطريق الهزل مرتدا بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق لا بما هزل به اي باعتقاده ما هزل
به الا انه اي الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء في ازالة الايمان واثبات الكفر بخلاف المكره
على الكفر لانه غير راض بالسبب والحكم جميعا لانه يجريه على لسانه اضطرارا ودفعا للشر عن نفسه
غير معتقد له اصلا ولا مختار لما اتى الا ان لا يعتقد الكفر ايضا الا انه ليس بمعتقد الكفر لان لا يجب اعتقاده
حرمة الاستخفاف بالدين فيه عدم الرضا به وبما رضي بالهزل معتقدا له كان كافرا كما في بعض
الشروح فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا
لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد وجد احد الركنين وهو الاقرار باللسان
على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام
اذا اسلم حكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام وهو مكره له
انشاء والاصل حكمه الردة والتناقض فانه اذا اسلم الهازل لا يكون حكم الاسلام منه خبرا ولا يحتمل
ان يرد اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر
فيه الهزل قوله واما القسم الرابع اي من اقسام العوارض المكتسبة فهو السفه في اللغة

هو الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي
الشريعة عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام
العقل حقيقة كذا ذكر في عامة الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها
من السفه حقيقة الا ان الشيخ صدر بقوله من وجه لانه في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال
واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يتناولهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا
والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة فكانه بذكر هذا القيد اشار الى ان غرضه تعريف السفه المصطلح الذي
تكلم الفقهاء فيه وتتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر لا جميع انواع السفه وهذا في قوله
وهو السرف والتبذير الضمير راجع الى العمل اي يعني العمل بخلاف موجب الشرع من وجه الى آخره السرف
والتبذير لان اصل البر متعلق بقوله وان كان اصله اي اصل ذلك العمل مشروعا والسرف والاسراف
مجاوزة الحد والتبذير تفريق المال اسرافا وذلك اي السفه لا يوجب خللا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة
ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله الا انه يعد
عقله عليه بلا ... بقي مخاطبا بتحمل امانة الله عز وجل مخاطبا بالاداء في الدنيا ابتلاء ومجازى عليه في الآخرة
واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بالطريق
الاولى لان حقوق الله اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهلا للتصرفات مع
انه ليس باهل لايجاب حقوق الله ... ومن هو اهل لتحمل امانته اولى بان يكون اهلا للتصرفات
فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع المال منه او
لم يمنع وحجر عليه او لم يحجر واجمعوا ان السفيه يمنع ماله في اول ما بلغ بالنص يعني اذا بلغ سفيها يمنع عنه
ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها
فيما لا ينبغي ... اضاف الاموال الى الاولياء وهي في الحقيقة اموال الغير لانهم
ما يقيمون به معايشهم كما قال ولا تقتلوا انفسكم ... [illegible]
كل يوم اي من جنسه او لانهم القوامون عليها والمتصرفون فيها التي جعل الله لكم قياما اي تقومون
بها ولو ضيعتموها لضعتم فكانها انفسها قيامكم واسباب معاشكم ... على الايتاء بايناس الرشد اي
... فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورأيتم منهم صلاحا في العقل وحفظا
للمال فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رحمه الله اذا بلغ السفيه خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس
منه الرشد دفع اليه المال وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدفع الى السفيه ماله ما لم يؤنس منه الرشد
لانه علق الايتاء بايناس الرشد ... لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
او عند البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد لا يدفع اليه المال بهذه الآية فكذا اذا بلغ خمسا وعشرين
لان السفه ... ولان السفه في حكم منع المال بمنزلة الجنون والعته وانه يمنع
دفع المال اليه بعد خمس وعشرين سنة فكذلك السفه واستدل ابو حنيفة رحمه الله بقوله تعالى ولا تاكلوها

اسرافا

اسرافا وبدارا ان يكبروا ومعناه مخافة ان يكبروا فيلزمكم دفع المال اليهم وبقوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم
المراد البالغون وسموا يتامى لقرب عهدهم ... وهذا نص على وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ
الا انه قام الدليل على منع المال عنه عند البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد فانه تعالى قال حتى اذا بلغوا النكاح
فان آنستم ذكره بحرف الفاء للوصل والتعقيب فيكون بيانا ان دفع المال اليه عقيب البلوغ بشرط
ايناس الرشد وما يقرب من البلوغ في معنى حالة البلوغ واما اذا بعد عن ذلك فوجب دفع المال اليه مطلقا
لان الدفع غير معلق بشرط والمعنى فيه ان منع المال بعد البلوغ لبقاء اثر الصبا وبقاء اثره كبقاء
عينه في منع المال واثره قد يبقى الى ان يمضي عليه زمان وينقطع بعد ما بلغ خمسا وعشرين سنة
لتطاول الزمان فيجب دفع المال ولهذا قال ابو حنيفة لو بلغ رشيدا ثم صار سفيها لم يمنع منه
المال لان هذا ليس باثر الصبا فلا يعتبر في منع المال او منع المال على سبيل التاديب لرجاء الاشتغال
بالتاديب ما لم ينقطع رجاء التاديب فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة ولم يؤنس رشده فقد
انقطع رجاء التاديب لانه ... صار جدا في هذه المدة فلا معنى بعد ذلك لمنع المال منه بطريق
التاديب ثم تغير الانسان في اول احوال البلوغ قد لا يكون لسفه لقرب زمان الصبا وبعد تطاول
الزمان به لا بد من ان يستفيد رشدا اما بطريق التجربة او الامتحان اذ التجارب لقاح العقول
والشرط رشد منكر يتحقق الشرط بادنى ما يطلق عليه الاسم كما في سائر الشروط المنكرة
فسقط المنع اي منع المال بوجود هذا النوع من الرشد لانه اي منع المال اما عقوبة شرعت
زجرا له عن الفعل الحرام وهو التبذير او حكم لا يعقل معناه . لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله
... غير معقول اذ الملك هو المطلق الحاجز يتعلق الحكم بعين النص اي المنصوص عليه وهو
اذا لم يوجد منه رشد تحقيقا لا تقديرا لانها كانت عقوبة او غير معقول المعنى الاول فلانه
فاذا دخله اي منع المال الثابت بطريق العقوبة شبهة بحصول الشرط من وجه وهو اصل
نوع من الرشد بالتجربة سقط لان العقوبة تسقط بالشبهة او صار الشرط في حكم الوجود
من وجه بوجود دليله وهو ما ستعرفه ... القرينة يعني على تقدير ان يكون حكما ثابتا بالنص غير
معقول المعنى سقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص رشد منكر فاذا وجد رشد ما
فقد تحقق الشرط فيجب جزاؤه وهو دفع المال اليه قوله واختلفوا في وجوب النظر
للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير عليه كما يصون ماله عن الضياع كما
وجب للصبي والمجنون قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات لانه حر مخاطب
فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان لكونه مخاطبا ثبت اهلية التصرف اذ التصرف
كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية ثبت المالكية
وبكون المال خالص ملكه ثبت المحلية وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه
الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان بالسفه لا ينتقص العقل ولكن السفيه

منهم رشدا صح

على من غفل في الصدر من علم بفجوره وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه سببا للنظر لكونه معصية
والدليل عليه ان السفه بحسب دعوى العباد بطريق العقوبة ولا يسقط عنه الخطاب بحقوق
الشرع حتى يعاقب على تركها ولا ينفك ذلك فيما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عبارة حتى
صح طلاقه وعتاقه ونكاحه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولو فعل
عليه اسباب الحدود والعقوبات حتى لو شرب الخمر او زنا او سرق او قتل انسانا عمدا اقام عليه الحدود
ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو لم يكن السفه معتبرا بعد البلوغ عن
عقل في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولجاز الحجر عليه بطريق النظر
لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع
للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله والشافعي
رحمه الله يحجر على السفيه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا
يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما الا ان ابا يوسف ومحمدا يحجران عليه على سبيل النظر له وكان الشافعي
رحمه الله على سبيل الزجر والعقوبة ويظهر الخلاف فيما اذا كان مفسدا
في دينه مصلحا في ماله كالفاسق فعنده يحجر عليه بهذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة
ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا للولاية وعندهما لا يحجر عليه احتج ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بقوله تعالى
فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات
الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه وبما روي ان عبد الله بن جعفر رضي الله عنهما
كان يفني ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى للضيافة دارا بمائة الف وفي رواية بستين الف
دينار فطلب علي من عثمان رضي الله عنهما ان يحجر عليه فقال الزبير بن العوام لعبد الله اشركني فيها فاشركه
فبلغ ذلك عثمان فقال كيف احجر على رجل شريكه الزبير وهو كان معروفا بالكياسة في التجارة فقد اتفقوا انهم
كانوا يرون الحجر بسبب التبذير وبان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى
لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق هاهنا فلان يكون محجورا عليه اولى وكان هذا
الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ابا بكر الجصاص كان يقول ضرر السفه يعود الى الكافة
فانه لما افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم يستحق النفقة من بيت
المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كالمفتي الماجن والطبيب الجاهل
والمكاري المفلس وحقا له ايضا لانه وان كان عاصيا بالسفه فهو يستحق النظر باعتبار
اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه كان جزاء ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا لو ارتد يستحق حجة الاسلام
والدليل عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانهما شرعا بطريق النظر للآمر والمنهي جميعا للدين
وللمسلمين وقوله لا السفه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفه جناية منه فلا
يستحق به النظر وعن قول الشافعي السفه جناية يستحق الحجر بطريق العقوبة لا بطريق النظر فقال

النظر

النظر له واجب لا باعتبار ان الجناية مستدعية للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق النظر في عامة
احواله وعند السفه يفوت له النظر الا ترى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن في الدنيا حتى
كان العفو عن القصاص بعد كمال جنايته مندوبا اليه قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف وقال فمن عفا
واصلح فاجره على الله وكذا العفو عنه في الاخرة حسن وان مات مصرا على الكبيرة من غير توبة عند
اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضله وكرمه من غير تقديم عقوبة رغما لانوف المعتزلة وما سماه
منع المال فان منع المال عنه كان بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف والتضييع بالتبذير والاسراف
فلذلك الحجر عليه لان منع المال عنه مقصود لمعنى الابقاء على ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع
لسانه عن ماله تصرفا فانه اذا كان يطلق التصرف لا يفيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة
مؤنة وكلفة على الولي في حفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح
لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء
لقصده اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه في التصرفات
على غير نهج كلام العقلاء لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل
كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل الفسخ يؤثر فيه
السفه قوله وقال ابو يوسف تعرض في الجواب عن كلامه ان النظر من هذا الوجه وهو انه مستحق للنظر
بعد الجناية جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو والعقاب ومن اصلهما ان الحجر حيث
صح استند الى حكم النظر على هذا الوجه اي على الحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وهاهنا قد تضمن
ذلك كما ذكر في الكتاب بخلاف منع المال عنه لانه اهانة لانه النظر غير معقول المعنى لما ادى فلا يمكن
تعديته الى غيره ولانه يثبت بطريق العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية
وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كما يصلح المال يجعل
جزاء فانا عرفنا سائر الاجزية بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه جناية ونظرنا الى الحكم
فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة
لم يجز تعديته الى منع اللسان ونقض العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولانه لو كان المنع
عقوبة تفوض الى الامام والاولياء ثم لا يختارون به دون الائمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وذلك
الى من يعزر ليس بمفوض الى الاولياء كتعزير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى
وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة فلا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان
في منع المال عنه اضرار نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر ابطال لولايته والحاقه
بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان يمتاز عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ان يلحق
ضرر يسير وهو منع نعمة زائدة والحاقه بالفقراء لتوفير النظر عليه
الاستدلال على جواز الحاق الضرر العظيم به وهو تفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم بمعنى النظر له

والجواب عن الاية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته تخرج عن حد الاسفاه
ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه هو المبذر
الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل وعن الحديث
ان عليا رضي الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه بدليل ان عثمان رضي الله عنه ترك الحجر بسبب اشتراك
الزبير ومن يرى الحجر لا يترك بمثل هذا العذر فان الغبن الواقع في العقد لا يرتفع باشتراك الغير وكيف
ان عليا رضي الله عنه رأى اسرافا حين اشترى ما اعطاها باشترا دار ومن حظ الدنيا لانه متى اتفق على هذا
الوجه في كل حظوظ الدنيا ربما لنقص حظوظ الاخرة بسبب انه ذكر ذلك على سبيل التخويف وعن قولهم
انا بدل من منع المال مع اطلاق ان ينحرف السفيه انا لا يتلف ماله حال في التصرفات التي لا تتم الا
بتثبت اليد على المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لم يمكن
من يمنعه من هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال منه وان كان الحجر عليه اماتة اشيع
لم عام قال ابو حنيفة رحمه الله بيان سنة الى قوله بقوله وفي الامثلة الامور بعض اليد واللسان
والاهلية صارت حقا للعبد بقابه تعين بست هذه الامور للعبد لاجل ان ينتفع بها العبد فاذا
ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين وجب الرد اي رد هذه الاشياء
لرفع الضرر عن نفسه كيلا يصير سوء عاقبة عليه بموضوعه بالنقص ولرفع الضرر عن المسلمين ونقص
النفع بدون الباد وهو الاظهر وقوله وان لم يكن للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه الثاني
الى دما اجيب عن قولهما فانهما لما قالا النظر واجب بالحجر حقا للمسلمين احيب عنه بانه لا ضرر
حقهم لانه يتصرف في خالص ملكه لا حق لاحد فيه فلا يجب الحجر فذا ذلك الجواب وقالا انه وان تصرف
في خالص ملكه كما افتى حجرا انه يمنع حتى لو اتخذ طاحونة للاجرة يمنع ولو نصب منزلا لاستخراج الاجر
من النيل وللجيران المنع اذا تضرروا بالدخان ورائحة الدوات وللجيران منع دقاق الذهب لتضرر
بدقه وكذا الدق اذا كان ضرره بينا لمنع كذا في مختصر المنية من غير ذكر خلاف مسئلتي شرعية
الحجر على السفيه عند مما نظرنا النظر قوله وانا يجب له نظر الى ما فيه نظر له ابدا في الفعل
السفيه عندهما كالهازل في جميع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمريض بل المعتبر في حقه توفير النظر
عليه لان الحجر ثبت لمعنى النظر له فيجب ان يلحق ببعض هذه الاصول فاذا اعتق عبدا نفذ
لان السفيه كالهازل ولكنه يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر ثبت بمعنى النظر له فيكون بمنزلة
الحجر على المريض لغرمائه وورثته وبه كان وحسنات عاته للعرما في كل القيمة وللورثة في الثلث
اذا لم يكن عليه دين رد العتق بقدر الامكان فكذا ههنا وان جاءت جاريته بولد فادعاه
منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد لا سبيل عليها لاحد بعد موته لان توفير
في الحاجة الى الاستيلاد لحاجته الى ابقاء نسله وصيانة مائه فيلحق في هذا الحكم
المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته كان بمنزلة المصلح حتى انه العتق من جميع ماله

ــــــــــ

يعني ذلك المعنى الواحد بل انما يكون تناوله المسميات بسبب وضع اللفظ للمسميات المتعددة باعتبار تعددها
لا باعتبار انها وهو المراد كما تناوله الافراد لمختلفة الحدود فان اللفظ الذي يقع الشركة الاتفاقية من اعلام الاناسي
انما احتمل مسمى من المسميات المختلفة المعاني لان اللفظ معنى واحد لاشتراكه بين المسميات كان معنى له
مشترك بينها لكن معنى الانسانية ليس مفهوم اللفظ والمراد المسميات المتفقة المعاني ان يكون تناول اللفظ
معنى واحد اتناوله اللفظ تلك المسميات بسبب ذلك المعنى الواحد وهو المراد بقولهم ما تناول الافراد المتفقة الحدود
كالشيء فانه تناوله الافراد المختلفة ذلك الافراد متفقة الحدود لان لفظ الشيء انما تناوله لها بسبب
معنى واحد هو مدلوله وهو الوجود فلا اشكال
والجواب الصحيح ان يقال المراد من المعاني...
من الحقائق لا المعاني الذهنية ...
وهو قوله على خلاف المعاني ...

تسعى في الولاية شيء الا بحاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف
وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له
الملك بالقبض ويعتق عليه لانه ملكه ثم يسعى في قيمته للبائع ولا يكون للبائع في مال المشتري شيء من ذلك
لانه انما ملكه بالقبض [illegible] فالتزام الثمن
او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا الحكم ملحق بالصبي ولو حلف بالله او نذر
نذورا من هدي او صدقة لم ينفذ له القاضي شيئا من ذلك ولم يدعه يكفر ايمانه لانه محجور عليه عن التصرف
في ماله فيما يرجع الى الاتلاف فهو ملحق بالصبي في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل يمين حنث فيها
ثلثة ايام متتابعة وان كان هو مالكا لالاف من المال لانه ممنوع عن ماله فهو بمنزلة ابن السبيل المنقطع عن ماله فانه
يكفر بالصوم قوله وهو اي الحجر بسبب النظر عندهما انواع حجر بسبب السفه مطلقا اي سواء كان
اصليا بان بلغ سفيها او عارضا بان حدث بعد البلوغ رشيدا وذكر ان هذا الحجر ثابت عند محمد
رحمه الله بنفس السفه بدون حجر القاضي اصليا كان او عارضا الا انه [illegible] البالغ [illegible] السفه
في ثبوت الحجر نظير الجنون والعته والصغر والرق والحجر ثابت بنفسها من غير حاجة الى قضاء القاضي
فكذا بالسفه وابو يوسف رحمه الله يقول لا يصير محجورا عليه ما لم يحجر عليه القاضي في الوجهين لان
الحجر عليه بمعنى النظر له وهو متردد بين النظر والضرر ففي ابقاء الملك له نظر وفي اهدار قوله ضرر
ولمثل هذا الترجيح احد الجانبين منه لا بد من القضاء والقاضي هو المتعين له ولان السفه ليس بشيء محسوس وانما
يستدل عليه بان يغبن في التصرفات وقد يكون ذلك للسفه وقد يكون حيلة لاستجلاب قلوب
المجاهرين فاذا كان محتملا مترددا لم يثبت الا بقضاء القاضي والحجر على السفيه لاجل النظر له وهو
غير موقوف على طلب احد فيثبت حكمه بدون القضاء فيثبت بما ذكرنا من اسباب الحجر هذا من الوجهين
ان طريق الحجر عندهما هو النظر للمسلمين الا ان يكون نفس السفه الذي هو معصية من اسباب النظر فان السفه
لم يوصل [illegible] من الصورتين وقد وجب الحجر نظرا للمسلمين وهو معنى قوله والرجل عن سفيه الى القوم
لكنه اي السفيه بمنزلة العضل اي المنع من الاولياء في انه يوجب الحجر نظرا له فان الولي اذا امتنع عن
تزويج المرأة عند خطبة الكفؤ وخيف فوته يزوجها القاضي منه ويصير الولي محجورا اسقاطا للولاية
في هذا العقد حتى لم يكن له ولاية ابطاله نظرا للمرأة لا ان يكون العضل الذي هو ظلم من اسباب النظر
فكذا السفيه اذا اتلف ماله يحجر عليه نظرا للمسلمين لا ان يكون السفه نفسه من اسباب النظر
قوله القسم الخامس اي من العوارض المكتسبة وهو السفر السفر قطع المسافة لغة وفي الشرع هو
الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي
الاقدام على ما عرف بعين في المبسوط وغيره ان ما ذكرنا هو المختار وان قوله عم يمسح المقيم يوما
وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها دال على هذا التقدير المذكور وهو حديث مشهور وانه لا
ينافي شيئا من الاهلية اي لا يخل بما يوجب لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالهما ولا يمنع شيئا اي من حقوق

ترك الالحاق الثاني ملكتب على المصنف على البين

شرح لكل المعنى الواحد لما امكن تناول المسميات بسبب وضع اللفظ للمسميات المتعددة باعتبار تعددها
اختلافها وهو المراد كما تناولها الافراد مختلفة الحدود فاللفظ الذي [illegible] الاشتراك الاتفاقية من اعلام الاناسي
انما يحتمل سمي من المسميات المختلفة المعاني اذ ليس لها [illegible] معنى واحد لاشتراكها في المسميات كان معنى الانسان
مشتركة بينها لكن معنى الانسانية ليس بمفهوم اللفظ والمراد المسميات المختلفة المعاني ان يكون مدلول اللفظ
معنى واحدا تناوله اللفظ تلك المسميات بسبب ذلك المعنى الواحد وهو المراد بقولهم ما تناول الافراد المتفقة الحدود
كالشيء فانه تناولها الافراد المختلفة وذلك لان الافراد متفقة الحدود لان لفظ الشيء انما تناولها بسبب
معنى واحد هو مدلوله وهو الوجود فلا اشكال
[illegible] الصحيح ان يقال المراد من المعاني [illegible]
من الحقائق لا المعاني الذهنية [illegible]
وهو قوله على خلاف المعاني [illegible]

---

٢ م متنا

[illegible]

من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم ~~لان القربة الظاهرة والباطنة كلها~~ والحج وغيرها لكنه جعل في
الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني من غير نظر الى كونه سببا للمشقة او غير سبب
لها لانه اي السفر من اسباب المشقة لا محالة يعني في الغالب حتى لو تنزه سلطان من بستان الى بستان في خدم
واعوان لحقته مشقة بالنسبة الى حال الاقامة فلذلك اعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام
المشقة بخلاف المرض حيث لم تتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضره الصوم والى ما لا
يضره بل ينفعه فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بالاوجع بها
الا ترى انه لو حدث به برض في حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة
فعرفنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث واختلف في اثر السفر
في الصلوات فاثره في حق الصلوات عندنا اسقاط شطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال
مشروعا اصلا في ظهر المسافر ونحوه سواء وعند الشافعي اثره في حكم التخيير بين الترخص
به بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم ينشأ التحريمة الاربع واذا فاتت لزمه قضاء الاربع
عنده وقد اوضح الشيخ رحمه الله هذه المسئلة هنا غاية الايضاح وقد قررناها ايضا
في باب العزيمة والرخصة فلا يحتاج الى زيادة شرح ولكن نذكر ما هنا من النصوص والمعقول
ولذلك حصفان منها ايضا القصر اصلا قال مقاتل كان النبي عم يصلي بمكة ركعتين بالغداة
وركعتين بالعشي فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان
للمسافر وللمقيم اربع كذا في التيسير الاسفار لنصر في حال الاقامة دون السفر لما روي
تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته يعني القصر المتعلق بالسفر صدقة من الله تعالى عليكم فاعملوا بها
واعتقدوه والقصر المذكور في الكتاب المتعلق بالخوف غير هذا القصر وهو من نقصان الاحوال
على ما بيناه والمحتمل الرد لا اثبات حين يحتمل التمليك من الله تعالى لا يحتمل الرد كالارث فاسقاط
حق لا يحتمل التمليك اولى ان لا يحتمل الرد وهذا بخلاف ابراء الدين من العباد حيث يحتمل الرد
لانه بمعنى التمليك من وجه لان الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضا فيعود الى الرد
بالرد عملا بجهة التمليك ولم يتوقف صحته على القبول عملا بجهة الاسقاط فاما هذا فاسقاط
محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه يتم بالمسقط وهو جواب عن تمسك الخصم بالحديث فانه قال
سماه صدقة وامر بالقبول فيتوقف الترخص على القبول فاجاب بما ذكر وكان اختيارا الى من شرع
الشرع يعني لو علق الترخص باختياره على معنى انه ان شاء قبل وان شاء رد لكان ذلك
شريعة مفوضا الى رأي العباد وصار كان الشارع قال اقصروا ان شئتم وهذا امر
نظيره فامر الله تعالى من ندب او اباحة او وجوب غير متعلق برأي العبد بل حكمه نافذ في الحال
ولو علق به لم يكن شرعا في الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى
المشية كما في الطلاق المعلق بالمشية بخلاف ما مر ان الشروط لا تتعلق بالمشية تمليك والعبرة العامة

نصب الشريعة الى الله تعالى او رسله عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فانها معلقة باختيار
المتصدق عليه لان ولاية التصرف عن ... ولهذا العلو بها ما صدر في الصلوة ركعتين او اربعا
فليس الينا الا الاداء الثناء وما سوى العلل من سفر واقامة دون اثبات الاحكام والتزم عليه
شرت الخيار بين المشروعين كما في الجمعة مع الظهر في حق العبد المأذون وكما في انواع الكفارة
الا ان الخيار هناك في تعيين المشروع لا في اصل المشروع اما هو هنا فليس بمشروع الوقت
الا صلوة واحدة مقصودة اوكما في تعيين القصر مشروعا لم تبق الاكمال الا انه في الجمعة
كالظهر مع العصر في وقت واحد وهذا لان السفر متى اوجب القصر صار كالمريض الاربع كالاداء
عن بعض الدين اذ اوجب السقوط لم يبق الكمال الا بالرد ولذلك هنا لا يكمل الصلوة الا بعد
هذا الشرع وما للعبد هذه الولاية وهذا اي اثبات الخيار على وجه يؤدي الى الشركة في وضع
الشرع على طاهر الاشر يوصح لقوله ان العبد اختار ما يهين به وكذلك الحق يثبت حالا
لمن يلزمه الافلاح قيمته ومن الارش والخيرة بينهما واذا كان كذلك اي كان الاعمال متعينا في هذه المسائل
ولم يثبت الخيار والجنس واحد ... العصر في الجمعة والظهر للعبد المأذون في الجمعة الثواب
باحسن الطاعة لانه في الطول والقصر واحد مع ركعتان من يبقى خير من اربع مخلط فلذلك هنا
اي مثل ظهر العبد وجمعته الحر وظهر المقيم وظهر المسافر الاصح بناء على حكم الاخرة ما عبث واثق اثر
ما تعلق بحق الدنيا من لزوم وبراءة ملاء اداء كما في الاختيار في انواع الكفارات في اليمين فانه يتيسر على
الميسر الحالي في الدنيا لا على الثواب قوله وانما ثبت هذا الحكم وهو قصر الصلوة بالسفر
اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الجزء الذي يتصل بالاداء او الجزء الاخير من الوقت حتى
ظهر اثره اي اثر السفر في اصل الواجب وهو الاداء بالقصر وظهر في قضائه الذي هو خلف فلهذا
لو فاته صلوة السفر قضاها في السفر وفي الحضر ركعتين واذا لم يتصل السفر بالسبب ولا بي
لا يثبت القصر حتى لو فاتته صلوة رباعية في الحضر قضاها في السفر اربعا وهذا لانه ان لم يكن
ان يقارن المانع الشئ لم يمنع عن العمل فاذا حدث بعد الحكم ويقرر ولا يؤثر الا في الاداء او الدوام
مانع الزانع وعند الشافعي في اول الوقت بقدر ما يصلي فيه اربع ركعات ثم خرج مسافرا
صلى اربعا عنده وعندنا يصلي ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده يتعلق باول الوقت فاذا كان
مقيما فيه اول علمه صلوة المقيم وعندنا الوجوب يتعلق باخر الوقت لانه مخير في اول الوقت في
الاداء والتاخير والوجوب ينفي التخيير فاذا كان بناء في اخر الوقت كان عليه صلوة السفر قوله
ولما كان السفر من الامور المختارة اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار
... دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه آفة في بدنه او
معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر

الامور المختارة ~~بالامور التي تتعلق~~ بخلاف المرض قيل له اى للمسافر اذ المسافر يوم من قبل اقامة
المظهر مقام المضمر ولو لم يذكر كلمة له لكان اوضح اى اجيب وانتى في حق المسافر اذا نوى الصيام في رمضان
وشرع فيه بانه لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانما قيد بقوله
وشرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فسخه قبل انفجار الصبح يباح له الافطار لكن عزم على صوم
النفل ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء لانه لم يوجد منه الشروع في الصوم
فكذلك ههنا بخلاف المرض اذ اكلت للصوم تحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك
لانه الضمير راجع الى المفهوم اى المرض سبب ضروري للمشقة اى يوجب مشقة لازمة على تقدير
الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يكره دفعه لانه امر سماوي
وبهذا اى السفر موضوع للمشقة اى اقيم المشقة في اباحة الافطار لا ان يكون موجبا للمشقة حقيقة
لا محالة وكانت المشقة فيه موجودة تقديرا لا حقيقة فلا يؤثر في الاخير نقض الصوم الذي شرع فيه
مع لزوم السفر لانا في استحقاق الصوم ولكنه اى المسافر استدراك من قوله لم يحل له الفطر
واذا اصبح رجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لاداء الصوم وصح عليه هذا
الصوم حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر عليه بخلاف ما اذا مرض
حيث حل الفطر لانه امر سماوي موجب للمشقة حقيقة فيؤثر في اباحة الافطار واذا افطر اى في
حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة بما قدر له
السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة صورة فتمكن شبهة وان لم يوجب الاباحة
عن الشيخ محمد [illegible] انه يلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وهذا بعيد فان في
اوله يعرى فطره عن الشبهة ولعدم السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب
في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في اخره يصير شبهة كذا في المبسوط واذا افطر المقيم العازم
على الصوم ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح له الافطار
حيث يسقط الكفارة عنه لما قلنا ان السفر مكتسب والمرض لا [illegible] استحقاق الصوم حتى لو
ساغ له الفطر فلا يصير شبهة في سقوطها تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه استعمل احسان
وهذا اى المرض سماوي فاذا وجد في اخره يدل [illegible] استحقاق الصوم فيصير شبهة في سقوط الكفارة
حتى لو صار السفر خارجا عن احسان [illegible] سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه
[illegible] يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في مبسوط قاضي
خان فان قيل السبب المبيح انما يعارض القائم وليس الصوم فكيف يعارض المعدوم قلنا
لو كان الصوم قائما لما وجب الكفارة بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار لكنه لما كان
معدوما صار شبهة لان النظر انما يكون [illegible] لوجوب الكفارة باعتبار كون الصوم مستحقا
ويكون ذلك الجزء مستحقا على [illegible] عدم تحقق المبيح في اخر النهار لانه هو الاخير [illegible]

زالت البعض زالت الكل قوله واحكام السفر اى الرخص التي تعلقت بنفس السفر للخروج من عمران
المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يترخص برخص المسافر حين يخرج الى السفر
وعن علي رضي الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى الظهر اربعا ثم نظر الى خص امامه وقال لو جاوزنا
ذلك الخص صلينا ركعتين ولكن القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلاثة ايام لان العلة
تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية
رخص السفر للترفيه فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلاثة ايام لتعطلت الرخص في حق من لم
يقصد سوى ثلاثة ايام ولم يتدارك [illegible] بها في حقه فتعلقت بنفس الخروج تعميما للحكمة في حق
الجميع واتماما للترفيه في جميع مدة السفر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الا ترى ان المسافر
اذا نقض السفر ~~[illegible]~~ بان بدا له ان يرجع الى مصره
قبل ان يسير ثلاثة ايام صار مقيما حتى صلى صلاة المقيم في الصلاة ولم يشترط ان يصير [illegible] مقيما
محل الاقامة لان السفر لما لم يتم علة المسير ثلاثة ايام كانت نية الاقامة منه نقضا للعارض
وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكانه لم يزل مقيما كما كان فلم يشترط محل
الاقامة واذا سار ثلاثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامة لا يصح لان هذا اى نية الاقامة على ما دليل
الفصل ايجاب اى اثبات اقامة ابتداء لا نقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اى لم
يصح الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد
وجه التمسك به انه ثبت الترخص باكل الميتة للمضطر الموصوف بكونه غير باغ اى خارج
على الامام ولا عاد اى على المسلمين بقطع الطريق فينتفي الرخصة في حق الباغي والعادي باول
الاية كما تنتفي في حق غير المضطر واذا ثبت هذا الشرط في الترخص باكل الميتة ثبت في
الترخص بقصر الصلاة والافطار وسائر رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل
بالفصل ولانه اى الباغي ومن في معناه عاص بسفره فيباشر هذا السبب لان عينه معصية فلم يصلح سببا
للرخصة لانها نعمة وبين [illegible] المعصية وجعل معذورا [illegible] جزاء وعقوبة كما جعل السكر المحظور
معذورا في حق الاحكام بهذا الطريق ولنا ان سبب الرخص وهو السفر موجود لانه انما
يتحقق بالخروج والقصد الى مكان بعيد وهو محقق ذلك منه مع قصد الاغارة والتمرد لنظر
انه كان مسافرا بقصد الاغارة او التمرد او بقصد مكان بعيد قبله الاغارة فيه فوجدنا مسافرا
بقصد المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع بدون قصد الاغارة يصير مسافرا ولو قصد
الاغارة بدون القصد الى المكان البعيد لم يصر مسافرا وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد
الامران ههنا جعلناه مسافرا بقصد ذلك المكان والغينا قصد الاغارة لانه منفصل عنه
على ما مر في الكتاب بخلاف السكر لانه حدث من شرب [illegible] ما يسكر حرام فصار النهي عن
هذه الجملة اى عن سفر البغي وسفر الآبق وقطع الطريق باعتبار وجه احتمل النهي معنى

في المنهي عنه متصل به وصفا كصوم يوم العيد وبذلك اي بالنهي لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه
لا يمتنع تحقق [illegible] الفعل شروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض مغصوبة فلا
يمتنع تحقق الفعل سببا للرخصة بهذا النهي بالطريق الاولى لان صفة الحل تثبت دون صفة القربة
في المشروع يعني صفة القربة في المشروع مقصودة لانه مشروع للتقرب وصفة الحل في السبب
غير مقصودة بنفسه بل هو وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا للمشروع
ومنافاة النهي القربة اقوى من منافاته الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والندب والحل يثبت
بنفس الاباحة فكان النهي الذي هو للمنع اقوى منافاة للطلب من منافاته للحل ثم النهي الذي ورد
لمعنى في غير المنهي عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع ولا يمنع تحققه على
الصلوة في الارض المغصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه
كان اولى او [illegible] نقول زوال صفة القربة عن المشروع بمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع
كالطلاق في حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهي عن تحقق السبب
كان اولى كذا في بعض الشروح والاول اوجه وينبغي ان يكون قوله غير باغ في نفس الفعل يعني من
بما ذكرنا ان المراد من قوله غير باغ ولا عاد البغي والعدو في نفس الفعل وذلك ان البغي
والعدو في نفس الفعل [illegible] المضطر الى المتعدي الاكل بمحبته فعلى هذا كان البغي والعدو
بمعنى واحد قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قيل هما واحد ومعناه [illegible] قدر الحاجة والتكرار
للتاكيد كقوله [illegible] وقيل غير باغ اي طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا عاد اي متجاوز
قدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه وقيل [illegible] اضطرار المضطر هو الذي يكون
باغ ولا عاد في الاكل وهو كقوله محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فانه نعت
للمحصنات وقيل غير باغ اي متلذذ ولا عاد اي متزود وفي الكشاف غير باغ على مضطر اخر
بالاستيثار عليه ولا عاد سد الجوعة [illegible] لكن المراد نفي البغي والعدو عن نفس
الفعل وهو الاكل [illegible] اضطر الى المحرم فاكله غير باغ ولا عاد في اكله وصيغة الكلام
ادل على هذا اي على رجوع البغي والعدو الى الاكل [illegible] الى الاضطرار لان
الاية سيقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرف البغي والعدو الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولى
من صرفه الى ما ليس بمقصود فيه وذكر في شرح التاويلات انه لا تقوى اصح من فتواه هذا
الا ان احدا من البغاة وقطاع الطريق لا ياخذ بفتياه لانه لم يمنع عن البغي وقطع الطريق مع
[illegible] الاستباحة عنه فكيف يمتنع عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه ثم هذا [illegible] نقض
متناقضة فان في الباغي المقتصد [illegible] ولو [illegible] هذا الباغي لم يرخص له المسح والمسح
كما هو رخصة في السفر رخصة في الحضر [illegible] بالحرم [illegible] الرخصتين واباح الاخرى مع وجود الظلم
والبغي وهو معتبر ما ذكرنا من المعنى **الفصل الثاني وهو الخطاء** قال الامام اللامشي

ما اصيب

ما اصيب به المقصود بحكم الشرع والخطاء ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء فعل او قول
صادر عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال الشيخ الامام
ابو القاسم نعم اسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه تسمى الذنب خطيئة ومنه قوله ان قتلهم
كان خطأ كبيرا او هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله ومن قتل مؤمنا
خطاء وقوله عم رفع عن امتي الخطاء [illegible] ثم قال والخطاء ان يكون عامدا الى الفعل لا الى
المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان
هذا النوع جعل عذرا اختلف في جواز المؤاخذة على الخطاء في قوله عز ذكره اخبارا عن قول الرسول
عم او تعليما للعباد ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولو كان الخطاء غير جائز المؤاخذة
في الحكمة لكانت المؤاخذة جور [illegible] الدعاء في التقدير ربنا لا تجور علينا بالمؤاخذة لكن المؤاخذة
مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او
اخطانا استجيب له في دعائه قال الشيخ رحمه الله بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه ولئن
كان جائز المؤاخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تع اذا حصل عن
اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعدما اجتهد جازت صلوته ولا يأثم ولو اخطا في الفتوى بعدما اجتهد
لا يأثم ويستحق اجرا واحدا وكذا لو رمى الى انسان الحربي اجتهادا انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد وان
كان يأثم اثم [illegible] ترك التثبت ولا يحد حد الزنا لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها
امرأته الغيب لعدم يجعل الخطاء عذرا في سقوط حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان خطاء بان
رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
مال لا جزاء فعل يعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل كما مر بيانه والدليل
على انه بدل المحل لا جزاء الفعل ان جماعة لو اتلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كالو كان
المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على الكل ضمانان كما في القصاص وجزاء الصيد وجبت
الدية بسبب الخطاء الدية لانها من حقوق العباد وجبت ضمانا للمحل فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطاء
وكان ينبغي ان تجب في الحال على القاتل كضمان الاموال لكنها وجبت بطريق الصلة على ما مر بيانه
والخطاء في نفسه عذر صالح لسقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك
وجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ ووجبت على الخاطئ الكفارة ولم يجعل الخطاء عذرا
في وجوبها لان الخاطئ لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فيصلح الخطاء سببا
لوجوب ما يشبه العبادة والعقوبة وهو الكفارة لانه جزاء قاصر فيستدعي سببا مترددا
بين الحظر والاباحة والخطاء كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت
محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فصلح سببا للجزاء القاصر **قوله** وصح طلاق الخاطئ ان

اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام
والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا ترى ان الببغاء اذا لقن شيئا والآدمي سواء في صورة الكلام
وكذا المجنون والعاقل سواء في اصل التكلم الا انه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطي عندنا صحيح
والصحيح طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه ولنا ان اصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق
بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا
للحرج كما في السفر مع المشقة فاجاب الشافعي عن ذلك بقوله ولو اقيم البلوغ اي البلوغ عن عقل
مقام اعتدال العقل اي مقام العلم باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعني لو كان البلوغ
عن عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطي لصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام البلوغ عن
عقل مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما كما قام مقام القصد لان الرضا
امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد
حقيقة الرضا ولم يوجد في حقه والجواب عنه اي عن جواب الشافعي لكلامنا ان [illegible] الشيء انما يقوم مقام
غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فيتعلق
الحكم عند وجود الشرطين بالدليل ويقام مقام المدلول تيسيرا او دفعا للحرج واحد الشرطين
في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العلم باصل العقل فانه يعرف بالنظرة فانه بدون
ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العلم بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت
اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح ان يقام البلوغ عن عقل مقام
القصد لانتفاء الشرط والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار اي بلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى
الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر من حمرة العين
والوجه بسبب غليان دم القلب ولهذا اي ولان معنى الرضا ما ذكرنا كان الرضا والغضب
الذي هو ضده من المتشابه في صفات الله عز وجل لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه بالمعنى
المذكور لانه منزه عن امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول بثبوت اليد والوجه
في حقه تعالى بمعنى الجارحة والعضو الذي هو موضوعها فلم يجز اقامة غير الرضا وهو البلوغ عن عقل
لانه ليس بامر باطن يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا وهو
اي ولان الخطا لا يصلح سببا للكرامة قلنا ان من اكل ناسيا للصوم استوجبت بقاء الصوم
من عند الله ويمكن كرامة ثبتت له شرعا فلم يلحق به الخاطي وهو الذي اراد ان يتمضمض فسبق الماء
في حلقه فاستحق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لتمكن التقصير في حقه على ان الناس
واذا اجرى البيع على لسانه خطاء بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا
العين بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه عليه اي على الخطأ خصمه والا لم يمكن اثباته لان هذا الطريق

يعني الرواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد انعقادا فاسدا فيه المكره نظرا الى وجود الاختيار وضعا
يعني جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري وليس بطبع كجريان الماء وطول القامة
فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا ومعناه ان الاختيار موجود تقديرا لقيام
البلوغ عن عقل مقام القصد لكن الرضا فائت لعدم القصد حقيقة فينعقد ولا ينفذ واما
الفصل الاخير من اقسام العوارض المكتسبة فهو فصل الاكراه قيل الاكراه حمل الغير على امر
يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه ويدخل في هذا التعريف الاقسام الثلاثة المذكورة
في الكتاب وقال بعض الائمة هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره
ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكر في الكتاب وكانه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم
ترتب احكامه عليه ثم في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره وفيما اكره عليه ومعنى فيما
اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان
والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ
محمولا عليه طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا غما يعدم
الرضا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان اخر او لحق
الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال الاكراه حمل الغير
على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة
فيتم التعريف بجميع العقود ويمكن ان يجعل فوات الرضا داخلا في الامتناع لانه اذا كان
ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين نوع يعدم الرضا ويفسد
الاختيار وهو الملجئ بالتهديد بما يخاف به على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة
النفس تبعا لها والاختيار وهو القصد الى امر متردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة
الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر كامل وفاسد والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستقلا
والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه
كان قصده الى المباشرة دفع الهلاك الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار
المكره وان لم ينعدم اصلا ونوع اخر يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالقيد
او الحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه وانما لم يفسد به
الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكره عليه لتمكنه من الصبر على ما هدد به
ونوع اخر لا يعدم الرضا فلا يفسد به الاختيار ضرورة لان الرضا مستلزم لصحة
الاختيار وهو ان يهتم اي يقصد المكره بحبس ابي المكره او ولده او يغتم المكره بسبب
حبس ابيه وما يجري مجراه من حبس زوجته وامه واخته واخيه وكل ذي رحم محرم منه
لان القرابة المتأيدة بالمحرمية بمنزلة الولاد وكان ما ذكر جواب القياس فانه ذكر في المبسوط

ولو قيل له لتحبسن الى ان تأكل او لنلقينك في السجن او لتبيعن عبدك هذا بألف درهم ففعل في النفس اليسير جاز لان هذا ليس باكراه فانه لم يهدده بشيء في نفسه وحبس ابيه في السجن لا يلحق حزنا به فالتهديد به لا يمنع صحة بيعه واداره وهبته وكذلك في حق كل ذي رحم محرم وفي الاستحسان ذلك اكراه ولا ينفذ شيء من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق من الحزن به مثل ما يلحق بنفسه او اكثر فان الولد اذا كان بارا يسعى في تخليص ابيه من السجن وان كان يعلم انه يحبس وربما يدخل السجن مختارا ويجلس مكان ابيه ليخرج ابوه فكما ان التهديد بالحبس فيه يعدم تمام الرضا فكذلك التهديد بحبس ابيه **قوله** والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي اهلية اي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشيء منها ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكره مبتلى اي ممتحن والابتلاء يحقق الخطاب لان ما اكره عليه يتردد بين فرض اي من كونه مباشرا فرضا كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر اي محظور نحو الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة نحو اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة نحو الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان والاباحة والرخصة في العمل داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد بها ان الاقدام على الفعل مباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه مباح ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان مأجورا ولا يوجد ههنا ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا يترتب عليه عقاب حتى انه لا حاجة الى ذكر لفظ الاباحة والدليل عليه ما ذكر الامام البرغري في المستند لا على انه مخاطب لان افعال المكره منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها ما هو فرض عليه كشرب الخمر واكل الميتة ومنها ما هو مرخص فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وهذا علامة كونه مخاطبا ~~منه ومنها ما هو مرخص فيه كما~~ فذكر الفرض والحظر والرخصة ولم يذكر الاباحة فعرفنا انه ليس بقسم آخر الا ان في نفس الامر بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر فرقا في حال الاكراه فان حرمة الافطار قد تسقط بعذر السفر والمرض وحرمة الكفر لا تسقط بحال فلعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار وذكر اي تردد المكره بين هذه الامور دليل لثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب ويأثم المكره مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس ويوجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام

فرضا نحو الاجر كما في سائر الفروض ويأثم بالامتناع منه كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان يقتل حرام ويوجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة والاثم والاجر يتعلقان بالخطاب وانما لا ينافي الاكراه الاختيار ايضا لان الاختيار لو سقط لبطل الاكراه لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فلمن قال للطويل لا تكن قصيرا او للقصير على ان يكون طويلا لا يتحقق الاكراه ولان المكره حمل على اختيار الفعل ودفع المكره الحامل فيكون مختارا في الفعل ضرورة اذ لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها ولانه لو لم يكن مختارا لما كان مخاطبا وعيد بما اكره عليه كما بينا لان الخطاب كما يعتمد الاهلية يعتمد الاختيار لانه يعتمد القدرة وهي بدون الاختيار لا تتحقق ثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار ان الاكراه نفسه لا يصلح لابطال حكم شيء من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها والافعال مثل القتل واتلاف المال والزنا والصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار الا بدليل غيره على ما مر فعل الطائع الصحيح للحكم اي لكن يتغير الحكم بدليل غيره بعد ما صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغيير موجبه فان موجب قوله انت طالق او انت حر وهو وقوع الطلاق والعتاق تثبت عقيب التكلم به الا اذا الحق به ما يغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال الا اذا اعترض مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب او تحققت فيها شبهة فكذا ثبت موجب اقوال المكره وافعاله الا عند وجود المغير لما بينا انها صادرة عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله **قوله** وانما اثر الاكراه اي الاكراه جار على اعماله لم يؤثر الاكراه في ابطال الاقوال والافعال فانما يظهر اثره في تبديل النسبة الا في الكامل فانه اذا تكامل بان كان ملجئا يبدل النسبة اذا احتمل ما اكره عليه ذلك وعلم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره وانه اذا اقتصر بان لم يكن ملجئا كالاكراه بالحبس او القيد في فوت الرضا لا في تبديل النسبة فاما ان يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قول او فعل فلا الا ترى ان المكره على اتلاف المال لا يجعل فعله لغوا بمنزلة فعل البهيمة ولكن يجعل موجبا للضمان على المكره فلو اعتبر الاكراه لاعدام الفعل في جانب المكره من غير ان يصير منسوبا الى المكره لكان ما ثبت في الالغاء وذلك لا يجوز كذا في المبسوط هذا اصل هذه الجملة اي ما ذكرنا ان الاثر لا يكون لتبديل النسبة او لتفويت الرضا اصل جملة انواع الاكراه عندنا لا لابطال قول او فعل خلافا للشافعي رحمه الله وما ذكرنا من اثر الكرم هو الاصل في جملة الاحكام التي على الاكراه والجملة ان الاصل الجامع في هذا الباب عندنا ان حكم الاكراه انما يظهر في الذي يحرم الاقدام عليه كما سيأتي بيانه وهو جعل عذرا في الشريعة بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقولنا لما قلنا تعرض المبسوط لان الاكراه يبطل الاختيار

ولا معناية اذ هذا الفصل ان الاكراه يبطل الاختيار اي يفسده وصحة القول بالقصد والاختيار لتكون
القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل اي القول عند عدم القصد الا ترى ان
الكلام لا يصح من النائم لعدم الاعتقاد ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح نعرفنا ان صحة الكلام
باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره يتكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد
فصار كالا دون المسك لا قصد له ولم يرد شيا آخر وكان تكلمه بمنزلة الاقرار فان
الاكراه لما دل على ان المتكلم يريد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان
اقراره كاقرار المجنون تنكر لكن يسابر كلامه لان الاكراه دال على عدم قصد الصدق الذي
تبتنى عليه والاكراه بالحبس المجنون الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال الاقوال والفعل
عن المكره اصلا الا ترى ان الاكراه بالحبس يعدم الرضا بالاتفاق وبطلان الاقوال والفعل
عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقق عصمة حقوق المكره عليه لئلا يفوت حقوقه بدون
اختياره وتحقق العصمة ههنا في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه فيجب
الحاق الاكراه بالحبس بالاكراه بالقتل دفعا للضرر وقال الشيخ نجم الدين في شرح كتاب
الاكراه في جانب ان فوت الاكراه بعدم الرضا فلو قلنا بانه تزول حقوقهم واملاكهم
عن رضاهم يؤدي الى انه لا يظهر فائدة حرمة الحقوق والرضا شرط التصرف في الملك
شرطا في غير الملك الا المعنى عدم الاكراه وصيانة الحقوق المحترمة فوجب الحاق الاكراه بالحبس
~~بالاكراه بالقتل دفعا للضرر~~ لفوات الرضا فيه بالاكراه بالقتل وحكي الامام محي السنة
وحد الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه على حال الاطاقة له بها مثل ان يقول لئن لم تفعل كذا والا
لاقتلنك او لاقطعن عضوا منك او لاضربنك ضربا مبرحا او لاغلقن عليك في السجن وكان
يمكنه تحقيق ما هو خوفه فان خوفه بعقوبة آجلة بان قال لاضربنك غدا او بضرب غير مبرح
بان قال لاضربنك سوطا او سوطين او بالاغماء من بدنه بان قال لا تقلنك في الاعدو وحبس
يكون اكراها والتهديد بالقتل كان فيه تعزير بعينه بين اهله فهو اكراه كالتقليد في السجن والحبس
لم يكرهها وحرمان ناناتا ما بولك لا اذهاب الحاه مثل ان يقول المحتشم لاسودن وجهك او الطوفنك
في البلد او نحو ذلك او الاتلقيق ما لم يكن ذلك اكراها اذا كان يكرهه على فعل او قطع
كان يكرهه على اتلاف مال او على طلاق او عتاق فهو اكراه على قول بعض اصحابنا وعند
ليس باكراه لانه لا يضعف بدنه ما لا طاقة هذا كله في النهاية قوله وتمامه بالفعل
عن رابع النظر شرعا كالاكراه بالقتل او الحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر
او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن
الردة بالاكراه وحسب عينها ولا اباح القتل والزنا بالاكراه كذا في المحصول ولهذا جعل
الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر في حق المباح كما في حق المضطر فان الاباحة

الا في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملجيا فكان بالفعل ولهذا اي ولما ذكرنا من
الاصل ان في الاكراه على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان الاتلاف على صلح الة في الاتلاف يمكن
ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه وكذا في اتلاف صيد الحرم والاحرام وان فقد ما ان الكره المحلال
على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد او اكره الصائم على الافطار ففعلوا لا شيء على الفاعل
من جزاء الصيد وكذلك جزاء الصيد على المكره لان ضمان الصيد ههنا مضمون بالاتلاف فاشبه ضمان
الشاة ويتصور قتل الصيد من الذي اكره هذا الذي سد الذرائع فينسب الفعل الى المكره اذا تم
الاكراه وقد تم لان الذي يباشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد صومه في صورة الافطار لان الخطر يبيح
بالاكراه فالتحق الافطار بالافطار في اكله ناسيا بخلاف الافطار بالمرض لان الخطر وازال
بعموم العذر لزمه بالنص وقال الشرع اقام العذر في حقه مقام الشهر لان صوم العذر
يلزمه قضاء بحكم الله الافطار لا يسقط بالموت وكذلك اي وكما قال في الزنا اذا اكره على القتل
ان المكره يقتل لما قلنا انهم لما ~~الافطار لا يسقط بالموت وكذلك اي وكما قلنا في الزنا به~~
الفعل فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم قوله واما
المكره فحرام عليه لما انتصر الفعل على المكره حين وجب القصاص عليه يعني ان الاثم من المكره
لانه ليس بمباشر حقيقة والاكراه انتصار الفعل على المكره حال انه فعل المكره بالتسبب الا انه مباشر
حقيقة فان السبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشر وذلك لان القصاص شرع للاحياء لسد
القتل عدوانا ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكراه باب مفتوح في الناس للاكابر والمتغلبة
فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب لعمل المباشر لانه مضطر اليه والاضطرار جاء من جهة المتغلب
وهذا كما يقتل الجماعة بالواحد لان قتل الاذى في العادات انما يكون بالتعاقب والاجتماع عليه لان
الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم يقتل الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوانا
بالقصاص ثم انه ثبت على وجه التعيين لان المكره لا يمكنه التخلص الا بقتل في كل الشخص بعينه
فصار كما لو ستف له علامة حفر البير ووضع الحجر على الطريق الا ان الاكراه الذي يمثل الا انا امرنا ان
نتركهم وما يدينون واكراه الحربي جائز لان الشرع امر بقتال اهل الحرب جبرا لهم على الاسلام
فقد الاختيار فانا في حقه اعلاء للاسلام كما عرفنا في حق السكران نجد الرجل حتى صحت تصرفاته
والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون
ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر
بغير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا
يثبت ولا يصح وكذا اي وكذا لم يدر المولي اذا اكره على الطلاق فطلق صح طلاقه لما قلنا ان الاكراه
حق وذلك لانه يعود الطلاق بالاكراه بعد المدة عنده اي يتصور بعد مضي مدة الايلاء على
اصله ان بمضي المدة لا يقع الطلاق عنده ولكنها تستحق التفريق عليه كامرأة العنين بعد الحول

فاذا اتصل به ذكر ما كره عليه كان الاكراه حينئذ اثرا الا انه لا يمنع من وقوع الطلاق فاما قبل مضي المدة
في الاكراه باطل فيمنع وقوع الطلاق **قوله** وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الاختيار في
السبب والحكم لانه جميعا لان المكره طلب منه ان يختار اهون الامرين عليه فكيف لا يكون مختارا
ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم فكان الاكراه دون الهزل وشرط الخيار ودون
الخطاء في المانعية وقد سهى بعض مشايخنا في الهزل لان الهزل يعدم الرضا بحكم السبب
دون نفس السبب كذا في المبسوط قال الشيخ هو دونهما ودون الخطاء لان في الهزل وشرط
الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان وجد الرضا في السبب وفي الخطاء الاختيار موجود
لعقدنا فاما في الاكراه فالاختيار في السبب والحكم موجود حقيقة وان كان فاسدا فكان دون تلك
الاشياء في المنع واقرب الى فعل الطائع منها لكون تصرف المكره اولى بالاعتبار من تصرف الهازل
والخاطئ ولان الرضا بالسبب موجود في الهزل وشرط الخيار دون الاكراه واختيار الحكم موجود
في الاكراه دون الهزل وشرط الخيار فيستوي الكل فلا يكون الاكراه دونهما الا ان نقول الحكم هو المقصود
دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب في الهزل وشرط الخيار اختيار الحكم في الاكراه فلا تثبت
المساواة بين الاكراه والهزل وشرط الخيار بل يكون الاكراه دونهما كما ذكر ولكنه اي الاكراه يبدل
الاختيار جواب سؤال بان يقال لما كان الاكراه دون هذه الاشياء في المنع لوجود الاختيار فيه ينبغي ان
ينحصر الحكم على المكره كما في الهزل والخطاء فقال الاكراه لا يعدم الاختيار ولكنه يفسده
فاذا عارض الاختيار الفاسد اختيارا صحيحا وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على
الفاسد وذلك بنقل الفعل المكره عليه الى المكره بجعل المكره آلة له ونسبته اي نسبة الفعل
اليه اي الاختيار الفاسد صالح للآلة في استعمال الحامل صالح للخطاب لما بينا ان المكره
متردد بين فرض وحظر ورخصة ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن تمهيد اصل في باب الاكراه
شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة كما اشار اليه في اول الباب ثم الحاجة الى التفصيل
بمنزلة الحمل [illegible] وصارت التصرفات الصادرة عن المكره كلها منقسمة الى هذين القسمين
ما يمكن نسبته الى المكره بجعل المكره آلة له وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره والاكراه
نوعان اي الاكراه الذي له اثر في الاحكام نوعان حرمة لا تنكشف اي لا تزول ولا تسقط
نحو حرمة الزنا والقتل لان القتل لا يحل لضرورة ما [illegible] الضرورة ايضا لان حرمة
نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلاك النفس طريقا الى صيانة النفس
والزنا في حكم القتل ايضا وحرمة تحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر
[illegible] وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة نحو حرمة اجراء كلمة الكفر فانها لا تحتمل السقوط
ابدا [illegible] اي يسقط المرخص بالمباشرة مع قيام الحرمة [illegible]
العزيمة فانها تحتمل السقوط باباحة صاحبه ولم يسقط بعذر الاكراه كما لم يسقط [illegible]
لان حرمته لحق العبد وحقه باق في حالة الاكراه والاضطرار لكنها تحتمل الرخصة حتى رخص له

الاتلاف

الاتلاف بالاكراه والاكل بالمخمصة مع بقاء الحرمة **قوله** وجملة الفقه اي المعنى الذي يدور عليه
الاحكام ان الاكراه عندنا لا يوجب تبديل الحكم عما اي لا يوجب تغيير حكم السبب واطلاقه
ملجئا كان او غير ملجئ بل يبقى حكمه كما لو كان طائعا لصدوره عن عقل وتمييز واهلية خطاب مثل
صدوره عن الطائع ولهذا لو اكره على اجراء كلمة الكفر لا يوجب تبديل الحكم حتى يحكم بكفر
المكره ولا تبين منه امرأته ولو صدر عن الطائع يحكم بكفره وبالبينونة بينه وبين امرأته الا ان الردة
في الحقيقة تثبت بتبديل الاعتقاد دون التكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكراه ههنا يمنع كون التكلم دليلا
على تبديل الاعتقاد كما في الاكراه على الاقرار فلم تثبت الردة فلا تقع البينونة ولا يوجب تبديل
محل الجناية لان في تبديل محل الجناية تبديل محل الحكم ايضا على ما نعرفه في مسألة اكراه المحرم على قتل
الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كذا اشارة الى رد ما ذكره بعض مشايخنا ان
الاكراه التام في نقل الفعل عن المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه لا تصور لنقل الفعل الموجود حقيقة
من شخص الى غيره والمسائل تشهد بخلاف هذا ايضا فان المكره على الاكل صائما وعلى قتل الغير يجب القود
على المكره وهذا الفعل محال غير موجب للقود فلا يصير موجبا بانتقاله الى محل الغير الصحيح لانه
باشر الاكراه في جعل المكره آلة ~~[illegible]~~ المكره عند الامكان بنفس الفعل
منسوبا الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل وجعل المكره آلة لا باعتبار ان الاكراه ينفي
اختياره اصلا ولكن لانه يفسد اختياره به لمعنى الالجاء اذ الانسان مجبول على حب حياته وذلك
يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد به اختياره من هذا الوجه والفاسد في معارضة الصحيح كالمعدوم
فيصير الفعل منسوبا الى المكره لوجود الاختيار الصحيح والمكره يصير آلة له لعدم اختياره
حكما في معارضة الاختيار الصحيح والى ما ذكرنا اشار بقوله والاوجه نقل الفعل دانه الا بهذا
الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به والا وجب قصر الفعل على
المكره قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه
ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح
آلة ان المكره ~~يمكنه ايجاد الفعل~~ انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل عليه غيره
يقتصر عليه مثل الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حقيقة على وجه لا يبقى
للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم والجعل كان المكره طلق امرأة
المكره او اعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل غيره
بطلاق امرأته او اعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان ذلك [illegible] الموكل حتى لو حلف ان لا يطلق
ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره
يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره
ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة للمكره صار كان المكره طلق امرأة المكره او اعتق

عبد مسعود أن يلحق قلنا المكره إنما يصلح آلة المكره فيما لو أراد المكره مباشرته بنفسه لقدر عليه
بمنزلة فاعل الجماعات في غيره تقديرا واعتبارا فأما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن أن يجعل
فاعلا فكيف يطلق امرأة نفسه وإعتاق عبد أمكن أن يجعل متصرفا بنفسه فإذا وكل غيره بذلك
واستعمل جعل عاملا بالتقدير اعتبارا فأما في تطليق امرأة المكره وإعتاق عبده فلا يمكن أن يجعل
مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فبقي الفعل مقتصرا على المكره وهذا لأن التقول في عموم
الشرعية نحو البيع والهبة وغيرها فيضر أن ينتقل إلى المتكلم بلسان الغير أنه لا يتصور دون
إلى المقصود بالكلام إلى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة ومتى
لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا في الطريقة البرغرية والمتكلم على كلام الرسول فإنه
كلام المرسل على ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لأن ما ذكرنا هو الأمر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز
فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ أي من باب التكلم بلسان أن العبد التبليغ قد يكون بالواسطة
كما يكون مشافهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والإرسال على وجود الرضا والاختيار أي الاختيار بحكم
والإبطال شرط الخيار وهو من شأن الاختيار أي اختيار الحكم والرضا به أيضا فلأن الإبطال لا يتصور
الاختيار ولا يعدمه أولى قال القاضي الإمام الهزل ضد الجد كالكذب ضد الصدق والأحكام
تتعلق بالجد فلما صحت هذه التصرفات مع الهزل الذي هو ضد الجد فلأن يصح مع الإكراه أولى لأن
جانب التصرف أنه دعي إلى تصرف طريق الجد فأجاب إلى ما دعي إليه فهو جاد وإن لم يكن
طايع **قوله** وإذا اتصل الإكراه بقبول المال في الخلع إنما تعرض لجانب المرأة لأن الرجل إذا
أكره على أن يخالع امرأته على ألف وقد دخل بها والمرأة غير مكرهة فالخلع واقع لأن من جانب الزوج
والإكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة للزوج لأنها التزمت المال طائعة فإن زال ما علم
لهما البينونة فأما إذا أكرهت امرأة بوعيد بتلف أو حبس على أن تقبل من زوجها الخلع على ألف
درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة شيء من المال لأن التزام المال
يعتمد تمام الرضا وبالإكراه يفوت الرضا سواء كان الإكراه بحبس أو بقتل ولكن وقوع الطلاق
يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امرأته الصغيرة على مال يقع الطلاق على ... لها
فإذا أسلمت وقع الطلاق ولا يجب المال بالإكراه لا يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا
ثم لما أصحابنا جميعا احتاج إلى الفرق بين الإكراه والهزل في الخلع فأشار إلى ذلك بقوله على أن
الهزل يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب وإذا كان كذلك
أي كان الهزل غير مانع الرضا والاختيار في السبب صح إيجاب المال أي التزامه بالهزل
موقوفا على أن يلزمه عند تمام الرضا به متوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم
دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم متوقف الحكم وهو وجوب المال
ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فأما الإكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وإنما
يعدم

الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا انعدم وجوب المال
فكان المال لم يذكر أصلا هذا هو الفرق لأبي حنيفة بين الإكراه والهزل في الخلع أما ما بين الفروع بينهما
فهو أن الإكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيه أيضا يعني جوابهما في الإكراه
كجواب أبي حنيفة رحمه الله فلم يصح إيجاب المال لعدم الرضا فصار كأن المال لم يذكر أصلا فوقع
الطلاق بغير مال ثم لو كان الإكراه على قبول الطلاق بمال بأن أكرهت على أن تقبل من زوجها
تطليقة على ألف درهم كان الواقع رجعيا بالاتفاق لأن الواقع تصريح اللفظ حتى إذا لم يجب عوض بقي
وإن كان الإكراه على قبول الخلع بمال ينبغي أن يكون الواقع بائنا لأنه من الكنايات بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق
ويجب المال عندهما على ما مر لأن الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فصح إيجاب
المال لوجود الرضا في السبب والأصل عندهما أن ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع
بالمنع أصلا كشرط الخيار لأن أثره في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف
على الاختيار فلا يتوقف في الحكم الآخر وهو لزوم المال لأن المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم بحسب
لزومه فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار وما دخل على السبب مثل الإكراه يؤثر في المال بالمنع دون
الطلاق لأن المال الجنس في الخلع لا بالشرط أي بالذكر فيه كالثمن الجنس في البيع لأنه لا يذكر فيكون
المال في الإيجاب أي في الإثبات في الخلع مثل الثمن في البيع وفي بعض النسخ مثل الثمن وليس
بصحيح كأنه أراد به صحة الإيجاب ثبوت الثمن في البيع ولا يراد به صحته أيضا لثبوت المال في الخلع وما دخل
على السبب منع صحة الإيجاب في البيع فكذلك في الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الإيجاب في البيع فلا يمنع في الخلع
أيضا لأنه في البيع ما دخل على الحكم يمنع اللزوم وفي الخلع لا يمنع لأن المقصود هو الطلاق
ههنا والمال تابع وهذا المانع لا يؤثر في منع لزوم ما هو المقصود فلا يؤثر في منع لزوم التابع
أيضا لأن حكم التابع لا يخلو من المتبوع أبدا وهو معنى قوله وبعد صحة الإيجاب بمنع الطلاق الذي
هو المقصود **قوله** فأما الذي يحتمل التصرف الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل
البيع والإجارة ونحوهما فإنه يقتصر على المباشر أيضا كالذي لا يحتمل الفسخ لأن الأقوال كلها
تقتصر على المتكلم إلا أنه أي لكن الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا يفسد أي ينعقد فاسدا
لأن الإكراه لا يمنع انعقاد أصل التصرف لصدوره من أهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات
الرضا الذي هو شرط النفاذ بالإكراه فينعقد بصفة الفساد فلو أجاز التصرف بعد
زوال الإكراه صريحا أو دلالة صح أي رضاه قلنا والفساد كان لمعنى في غير ما تم به العقد
وهو المعنى المفسد بالإجازة كالبيع بشرط أجل فاسد أو خيار فاسد إذا أسقط من له الأجل أو الخيار
ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا يصح الإقرار بركنها حتى لو أكره بقتل أو بإتلاف
عضو أو حبس أو قيد على أن يقر بعتق ماض أو طلاق أو نكاح أو رجعة أو فيء في الإيلاء أو عفو عن دم
عمد أو بيع وإجارة أو دين ... لإنسان أو أبرأ عن دين أو على أن يقر بأنه ... ماض كان الإقرار باطلا

وما دخل على الحكم

لانه اذا اهدد بما يخاف التلف على نفسه فهو يلجأ الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق
والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به وذلك
يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به
دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم ثبوت المخبر به بهذا الاقرار
اذ هذا دعيتان او تقيد لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم وعدم الرضا يمنع ترجيح
جانب الصدق في اقراره ثم بين ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل باقراره وتعمير
وتصادقا على انه هزل به لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه فان قيل ... او عند ابي
حنيفة رحمه الله اذا قال لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يعتق عليه وهناك يتيقن بكذبه فيما قال وقد
ما تيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثمة ينبغي ان ينفذ هنا بالطريق الاولى قلنا ابو حنيفة
جعل ذلك الكلام مجازا عن الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز
لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في ...
التكلم بالحقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فبطل قوله بخلاف اقرار السكران
ان السكران اذا ارتد جواب عن نقض يرد على اقرار السكران فان السكر لما لم يصلح دليلا على عدم
المخبر به في الاقرار حتى لم يصلح دليلا على عدمه في الردة ايضا فقال الردة تعتمد محض الاعتقاد
اي اعتقاد الكفر والتكلم بكلمة الكفر دليل محض عليه وقد وقع في اعتقاده الشك لان كلامه
الى اصل عقله يصلح دليلا على الاعتقاد مثل كلام الصاحي وبالنظر الى انطماس نور العقل
بالسكر ما يعقل العبارات نحو الطلاق والعتاق وغيرها ... الشبهة ايضا لا يصدر
كلامه عن عقل والملة تخاطب فوجب وقوع الطلاق والعتاق وصحة سائر التصرفات
الا ان قيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة
والكامل من الاكراه وهو الاكراه بالقتل او القطع والناقص وهو الاكراه بالحبس او القيد
ايام الدهر يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقارير كلها سواء لان الناقص يعدم الرضا
يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به وقوله المحبس ... ما يلحق منه الاغتمام البين ...
الاكراه ... ما يجد الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد ولا ينقص لان نصب المقادير
بالرأي لا يكون ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم فاذا رفع ذلك اليه فان راى انه اكراه افسد العقد
وابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فالوجيه الذي يضع الحبس ... جاهه
... اثر الحبس والقيد يوما في حقه فوق اثر حبس شهر في حق غيره فلهذا لم نقدر فيه بشيء
ووكلناه الى راي القاضي ليبني ذلك على حال من ابتلي به كذا في المبسوط قوله والقسم الذي يصلح
ان يكون المكره فيه آلة لغيره مثل اتلاف المال واتلاف النفس لانه اي المكره يحتمل ان ياخذ
المكره فيضرب المكره به نفسا او مالا فيتلفه فان كان على المكره ... وجب جميع المقتول ...

والله اعلم

ان قتل بالسيف او لا عملنك فقتله به وجب به اي بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود على
المكره بالاجماع وانما شرط ذلك لانهم لو اكرهه على القتل بعصا او بحجر كان بمنزلة قتل المثقل
وذلك لا يوجب القصاص عند ابي حنيفة رحمه الله ثم انه ذكر الاجماع في هذه المسألة وذكر في الاسرار
والمبسوط ان عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله يجب القود على المكره وعند ابي يوسف رحمه الله لا يجب
القود على احد بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين وعند زفر رحمه الله يجب القود على المكره
دون المكره لانه قتله لاحياء نفسه عمدا فيلزمه القود كما لو اصابته مخمصة فقتل انسانا واكل من لحمه
الا ترى انه لا يسقط عن المكره بالاكراه سائر ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالاثم والتفسيق ورد
الشهادة واباحة قتله للمقصود بالقتل فكذا القود بل اولى لان اباحة الضرورة في اسقاط الاثم
دون الحكم حتى لو اصابته مخمصة ساغ له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان واثم القتل هنا
لم يسقط عن المكره بالاكراه فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف بان بقاء
الاثم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصر منسوبا الى المكره والقصاص لا يجب الا بمباشرة
جناية تامة وقد عدمت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزمه القود ولنا ان المكره ملجأ الى هذا الفعل
والالجاء بابلغ الجهات يجعل الملجأ آلة للملجئ فيما يصلح ان يكون آلة له اذا لم يلزم منه تغيير
محل الجناية لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل طلب لنفسه مخلصا
عن الهلاك فلما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه وان كان حراما طالبا للخلاص
فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بغلبة الطبع واذا فسد اختياره
التحق بالالة التي لا اختيار لها وصار بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير الفعل منسوبا
اليه لا الى الالة ثم المكره هاهنا يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان ياخذه ويضرب به ...
غيره وليس في ذلك اي في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل
لكان جنايته على المقتول ... فاذا جعل الفاعل آلة ونسب الفعل الى المكره لا يثبت
الجناية على القتيل بل محل الجناية نفس المقتول كما كانت فلذلك اي فلصلاحيته للالة وعدم لزوم
تبديل محل الجناية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه واذا جعل المكره آلة بالطريق
الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لا انه نقل من المكره اليه كما اختاره
بعض مشايخنا فلزم المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط
فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص ودية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود لا يحصل
للمكره فالفعل ... فعرفنا انه بمنزلة الالة له ولذلك ... الفعل
منسوبا الى المكره كانه باشر بنفسه ثم ان المكره مع فساد اختياره بقي مخاطبا فلبقائه
مخاطبا كان عليه اثم القتل ولفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولا ان لزوم الاثم على

الحكم كالرمال الغير انقطع به تقطعها كان اثما ولا شي عليه من حكم القطع بل في الحكم الحاد به كان الآمر فاعل بنفسه كذا ههنا ونبين بهذا الرما استدل به ابو يوسف رحمه الله على صحيح ان المكره مباشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة تجب عليه فكذا القود والاصل فيه قوله تعالى يذبح ابناءهم ويستحيي نساءهم نسب الفعل الى اللعين وهو ما كان مباشرا صورة ولكنه كان مطاعا بامره وامره اكراه قوله وانما لا يجب الكفارة لان الفعل منسوب الى المكره فلنا والكفارة عليه اي على المكره لان الدية ضمان المتلف والاتلاف منسوب الى المكره فيجعل الفاعل عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم الحاصل حرمته هذا المحل يعني لا حرمة قتل الآدمي باعتبار حرمة الفاعل تقتصر وجوب الكفارة على الفاعل كما في جزاء الصيد بل بسبب لاحترام المحل بالبال لان المحل لم يكن محترما لما سقطت الحرمة ولم تجب الكفارة كما في قتل المرتد واذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة المحل وجنت على المكره كالدية لان المكره جعل آلة فيما يرجع الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه جانيا على المحل فلا يصلح المكره ان يصلح للمكره فيقتصر على الفاعل كما ستعرفه وكذا اي وكذلك الاتلاف المال نسبت الى المكره ابتداء حتى يكون على المكره حكم الاتلاف بالاجماع ومعلوم ان المباشر والمسبب اذا اجتمعا في الاتلاف وجب الضمان على المباشر دون المسبب ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره شرعا والطريق للتسمية سوى جعل المكره آلة فعرفنا انه هو الاصل في باب الاكراه فان قيل نحن لا نقول بان المكره آلة في الاتلاف بل المتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذي اوقعه في هذه الورطة فكذا القاتل وهو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور قلنا لا يمكن القول بايجاب الضمان على المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لحكم انه هو الفاعل كما هو الحكم في الامر كذا في الطريقة البرغرية قوله وبهذا اي بالاكراه كونه موثرا في تبديل النسبة مثل الامر فان الامر متى صح الآمر من له ولاية على المامور شرعا استقام نقل الجناية الى الآمر ايضا كما استقام نسبة الفعل الى المكره بالاكراه لكن امر عبده بان يحفر بئرا في فنائه وهو موسعة امام البيوت اختص صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وايقاف الدابة والقاء الكناسة فيه وذكر الفناء موضع اشكال كما بينه في الكتاب وانما قيد بالفناء لانه لو كان في غير فنائه كان الضمان في رقبة العبد يدفع به او يفدى كذا في المبسوط وكذلك اي وكامر العبد اذا استاجر الحر ليحفر ذلك الموضع او استعان بالحر على الحفر ولم يشترط انه ملكه ام لا فان ضمان ما عطب به اي بالحفر اي بالمحفور على الآمر استحسانا والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المعين لانه باشر احداث في ذلك الموضع وصاحب الدار ممنوع عن احداثه وانما نعتبر امره فيما له ان يفعل بنفسه وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للآمر ولهذا استوجب عليه الاجر وقد صار مغرورا من جهته حين لم يعلمه ان ذلك الموضع ليس ملكه او تصرفه وانما جعلناه داخلا في امره وعلى انه ذلك من فنائه بلا نص الغرور ينقل فعله الى

الامر

عبارة الامر قوله فصار الامر مع الحافر كمن عمله بنفسه والاجير نائب عنه فيجب الضمان على الآمر

الآمر فيصير كانه حفر بنفسه واذا كان الحفر بهذه الطريق الاشكال حاله اي يعلم ان له حق القيام لان غيرها لك للحفر بنفسه في ذلك الموضع وانه يعتبر امر لامانه في صفة الحفل به اولى في الغرور عن الحافر وقد عدما جميعا في ذكر الموضع فسقط اعتبار امره فاقتصرت الجناية على المباشر كان الضمان عليه وكذلك يعد كالحر المستاجر من يستعمل عبد غيره بامر مولاه استقل في المولى نفس بما في حكمه كان المولى باشر بنفسه وان لم يستقل في حق الاثم حتى لم يجب الضمان والقود لان من قتل العبد بامر مولاه موضع شبهة اي اشتباه لان العبد وان كان يبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة فلا يصح الامر بقتله من هذا الوجه لكن ماليته للمولى فيصح امره بالاذن من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاة مملوكة له فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان بخلاف ما اذا قتل حرا بامره او عبد غيره من غير اكراه فان الضمان على المباشر لان هذا لم يصح بوجه لعدم الولاية فلا يصير شبهة في سقوط القود والضمان وهذا اذا لم يكن الآمر ذا سلطنة فان كان سلطانا فامره بمنزلة الاكراه اذا كان المامور يخاف على نفسه بمخالفة امره لان من عادة المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يامرون ثم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباعتبار هذه العادة كان الامر منهم بمنزلة التهديد بالقتل كذا في المبسوط والاكراه صحيح بكل حال يعني انما ينسب الفعل الى الآمر بالامر اذا صح الامر واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا واما في الاكراه فينسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او على قتل حر اخر وسواء اكره على الحفر في موضع الاشتباه او في غير موضع الاشتباه كالجادة الطريق لان الاكراه صحيح اي معتبر في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره قوله واما الاكراه الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او قيد او ضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير آلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار بخوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس والقيد معنى خوف التلف على نفسه فيبقى الفعل مقتصرا على المكره قوله مثل الاكل والوطي لا يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره ولو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا فانه يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط في التتمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل لم يكن راجعا الا على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان

اعتبار

الاكل

الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره وان لم يحصل في الفصل
الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره
جائعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان
المكره قبضه بنفسه فقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له
بالاكل فهنالك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه صار آكلا
طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان نجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب
الا بازالة يد المالك ولا يتصور ذلك ما دام الطعام في يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل
الاكل ولا تصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا طعام نفسه بل
طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل لكن هذا اكراه على اتلاف مال
فيجب الضمان عليه كما مر التقرير وكذلك اي ومثل القسم الذي لا يصلح ان يكون المكره آلة في ان الحكم يقتصر عليه
كون الفعل مما يتصور الى آخره الا ان المحل اي محل الاكراه وكان ذلك اي محل الاكراه غير ذلك اي جعله آلة
في تبديل المحل اي محل الاكراه خلاف المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل
آخر مخالفة له ضرورة قوله وذلك اي مثاله هذا الفصل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه
الحلال على قتل صيد الحرم لم يذكر يقتصر على الفاعل يعني في حق الاثم والجزاء جميعا في مسئلة
المحرم في حق الاثم دون الجزاء وفي حق الحلال فقد ذكر في المبسوط ان محرما قيل له لتقتلن او لنقتلن هذا
الصيد فقتله لا اثم عليه ان شاء الله لانه حلال لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه
ولا شيء على الآمر في القياس ايضا لان انصار الة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل من جانبه
وكذلك في قتل المسلم لا يكون المكره ضامنا شيئا بهذا المعنى وان كان لا يسعه الاقدام على الفعل
قتل الصيد او وفي الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جناية على احرامه
بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يكون المكره لم يجني على احرام
الغير بنفسه فلذلك بالاكراه ولما لم تجب الكفارة ههنا على الآمر ومن ايجابها على المأمور اذ لو لم تجب
عليه كان تأثير الاكراه في الاهدار وقد بينا انه لا تأثير للاكراه في الاهدار وان كانا محرمين جميعا
فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده يلزمه
الكفارة فكذا اذا باشره بالاكراه ولا حاجة الى ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره
لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فلذلك
ههنا وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطأ فانه يكون على المكره دون المكره بمنزلة ضمان الدية
والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل من حيث نسبة المباشرة
الى الشيء نفعله جانب المكره وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرة القتل فيجوز ايجابها على

على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبب ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما
جان على احرام نفسه فاما السبب في مسألة فهو الجناية على المحل والمحل واحد فاذا اوجبنا الكفارة
باعتباره على المكره فلا تجب على المكره ولو توعد بالحبس وهما محرمان ففي القياس الجزاء على القاتل
دون الآمر لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكراه بالحبس في الافعال وفي الاستحسان الجزاء على كل
واحد منهما اما على القاتل فلا يشكل واما على المكره فلانه باشر الاكراه بالحبس اكثر من مباشرة الدلالة
والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعد بالقتل
كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم والاحتياط لا له
واستعداد بعدد الفاعلين وهذا لانه وجب باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة
الكفارة في قتل الآدمي خطأ هذا معنى ما ذكرنا لان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرم الا
اقتصاره في حق الاثم دون الجزاء على احرام نفسه اي في صورة المحرم او على دين نفسه اي في صورة
الحلال لانه لا حرمة للصيد في نفسه بدليل ان الحلال لو اصطاد في غير الحرم اكله اذا لم يوجد منه صنع
من الاشارة ونحوها وكذا الصيد اذا خرج من الحرم يحل اصطياده فكان محل الجناية هو الاحرام
او الدين في الحقيقة وهو في ذلك اي في الجناية على الاحرام او على الدين لا يصلح آلة لغيره وهو المكره
ولو جعل آلة يعني سواه لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية
احرام المكره لو كان محرما في الفصل الاول ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الاكراه
قوله وانما قلنا اي ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره
على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث انه
مأثم جناية على دين القاتل والمكره في ذلك اي في الاثم لا يصلح آلة لغيره لان الانسان في
الجناية على دينه لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعلنا المكره
آلة كانت الجناية واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك فيتغير لو اخرجنا المكره آلة
كانت من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية فيصار في حق الحكم وهو وجوب
القصاص والدية والكفارة وحرمان الميراث المكره فاعلا بنسبة الفعل اليه فجعل المكره آلة اذ لا
يلزم منه تبدل الجناية وصار المكره في حق المأثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل فقيل له
اي المكره الفعل يعني فاعلا صح لانه عند شرعا وليحقق الاثم بالمباشر ثم برخصة تامة فقال وصار
المكره آثما لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح واثر روح
على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك
وحققه بالفعل والقصد على الفعل وهو لم يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان
بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولهذا الحق الاثم عليه وانما قيد بقوله اذا ضلت الفعل
اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم قوله ولهذا

او لما ذكرنا ان عند تبدل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه
المشتري ملكا فاسدا حتى تنفذ فيه اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا
يملكه ولو سلم طائعا ينفذ البيع ويقع الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره
على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم وجه قوله انا لما جعلنا
ما انعقد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فانه من حيث يصلح ان يكون
المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا
انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا ينتفع به المكره والدليل على ان المالك [illegible]
بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه ينفسخ عليه هذه التصرفات ولو [illegible]
الملك بهذا التسليم لكان لا ينفسخ عليه كما في البيع الفاسد ولنا ان هذا البيع منعقد لصدوره [illegible] فاسد
ثم وجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة [illegible] شرطه وهو الرضا فان فوات
الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدلي الربا يوجب الفساد دون البطلان
والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البائع ولم
ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع متمم لسبب الملك ولهذا كان له شبه بابتداء
العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه [illegible] وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة
لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير وانما تقريره ان يجعل المكره آلة له فيه ولو جعل آلة لتبدل المحل
لصار حينئذ تصرفا في المغصوب وهو غير التصرف المشروع ولتبدل ذات الفعل فانا لو اخرجنا هذا التسليم
من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل
بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل
الملك للمشتري كما لو سلمه طائعا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم
للتصرف [illegible] ومفوت يد المالك عن [illegible] فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يصلح آلة
للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان
يجعل غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او اتماما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره
بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب [illegible]
قوله ينفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا ينفسخ [illegible] القبض مع كون البيع فاسدا [illegible]
رضا البائع وفي البيع الجائز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه [illegible]
يحتمل الفسخ ينفسخ [illegible] المعنى فيه ان في البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا
باعه المشتري من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان رجح حق العبد على حق الشرع اذ الاصل
ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وغنا الشرع فبطل حق الفسخ فاما ههنا فالفسخ
لحق البائع واذا باعه من غيره تعلق به حق المشتري الثاني فيرجح حق البائع لكونه اسبق فتنفسخ [illegible] ولاية الفسخ
اذا

اذا كان التصرف محتملا للفسخ وكذا في البيع الفاسد وجد التصرف من المشتري بتسليط صحيح
من البائع
اذ يجب ذلك البيع [illegible] وجد التسليط ههنا ولو وجد فهو تسليط فاسد فافترقا قوله واذا ثبت
انه اي انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني بسببه الملجئ من حكمين [illegible] في النفس والمال الحسي يستقيم
ذلك الانتقال فيما يعقل وجوده من المكره والحسي فيما يعقل وجوده منه يعني من شرط هذه
النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم
النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية قلنا ان
المكره في الاعتاق بما فيه الجابر هو المتكلم لان التكلم بالاعتاق اعني التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل
ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد وفي الاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان يجعل
المكره آلة فيه ومعنى الاتلاف منه اي من هذا الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن
اتلاف مالية العبد معنى فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه لا يتصور منه الاتلاف حسا
فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا
اعتاق ويحتمل النقل الى المكره فاصلح ان يكون من المكره ابتداء كما بينا فلذلك رجع المكره على المكره بقيمة
العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار والولاء للمشهود عليه بالعتق
لان الولاء كالنسب لا يحتمل [illegible] ثبوته للغير [illegible] الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد
لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا المحرم اذا دل على الصيد حيث لا يثبت
الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا [illegible] فلو رجع بضمان [illegible] وقد عرف ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل فالمحرز لا يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله فان القسم الاول وهو الحرمة
التي لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة هو كالزنا بالمرأة [illegible] بالمرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل لان زنا المرأة
يحتمل الرخصة على ما سنذكر والجلد ذلك اي كل واحد من هذه الافعال بعذر الاكراه محظور لخطره وكذا لا [illegible]
ولا يرخص له مع بقاء الحرمة كما رخص في اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه
اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره
في الزنا والمكره عليه سيان [illegible] ايضا وهو المقصود بالقتل [illegible] استحقاق الصيانة عند خوف التلف
سواء فلا يكون اي لا يسقط [illegible] صيانة نفسه [illegible] دم المكره [illegible] التعارض
اي صار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة المقصود بالسلو والترخص مع تعارض الحرمتين فان الرخصة
لو ثبتت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لان له
ما استحق الصيانة فلا يسقط للتعارض [illegible] فساد الفراش لان ولد المرأة منكوحة الغير فضياع
النسل [illegible] وذلك بمنزلة القتل ايضا لان [illegible] الولد لما انقطع عن الزاني لم [illegible] ايجاب النفقة عليه ولم يكن للام [illegible]
الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الرخصة فيه

بالاكراه المتعارض اضاف وسئل الحلواني عن الزنا بالقتل فيها اذا لم يكن المرتدات زوج مسلم فاما اذا كانت
منكوحة فغير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش ولا يخلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش
وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقة الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا
قلت الاصل لم ينسب الولد الى الذي يخلق من مائه وتجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الولد
كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي
الى الهلاك ايضا ونزلت حتى ان قيل يسعه بالتعارض يعني لو لم تثبت النفا نضيع صورة ثبتت الرخصة كما لو
اكره بالقتل على قطع يد حال الانقطع وفي المبسوط كان في سعة من ذلك لانه لا حرمة للاطراف
لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل ولكن يترجح جانب الاصل في اقدامه على قطع اليد ان فاجر
نفسه وفي امتناعه من ذلك تعريض النفس على التلف ويلزمها يوجب تلف الاطراف لا محالة
شكل اتلاف البعض لابقاء الكل اولى من اتلاف الكل كمن وقعت في يده اكلة يباح له ان يقطع يده الا ان
محمدا رحمه الله علق بالمشيئة لانه ليس فيه معنى الاكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف
من وجه فلهذا عبر عن الاثبات وقال ان شاء الله في سعة من ذلك وقد تغير وتقيد اي لقتل الغير
او نفس المكره سواء حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لتقتلنك لم يحل له ذلك ولو فعل كان اثما كما لو قيل له
لتقتلن فلانا او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما لان الطرف الموضع عن الحرمة مالنفس
لا يعزو الاترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير لياكله كما لا يحل له ان يقتله فتحقق التعارض
مثبت الترخص لان في الاكراه على قطع يده باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جزونا الكل بتحتار ادنى الضررين
ومثل المعز يحقق عند مقابلته طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل
الحلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه نفسه انها في الحرمة سواء عند مقابلتها احدهما بالاخر والحاق الاطراف
ملحقة بالاموال سلفي لمن ترخص وطريق العز عند الاكراه التام كم ترخص في اتلاف مال الغير الا انه
الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه الاترى ان الناس لا يسلون اطرافهم صيانة لنفس الغير في
اموالهم فيها قال يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه **قوله** يوجب اباحة
كان الاصل في هذه الاشياء انها الاباحة وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى
الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اولى الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى وقد كان مباحا قبل
التحريم فبقي على ما كان في حالة الضرورة وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه نفي الاثم الذي
الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة كما ان المضطر الى ذلك اي الى الاكل او الشرب بجوع او عطش
الاصل فيه انكاح تناوله حالة المخمصة بالاحالة الاكراه اذا كان ملجيا وما الافعال ومعنى
الضرورة في المخمصة انه لو امتنع عن التناول يخاف تلف النفس او العضو فيتحقق الكره بالقتل او قطع
العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت الضرورة المبيحة لتناول الميتة لانه خاف على نفسه او على بعض
اعضائه فدخل تحت النص فصار اثما يعني اذا كان عالما بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك
الا

الا يكون آثما الا انه قصد اقامة حق الشرع في الفرض عن ارتكاب الحرام في زعمه وهذا لان انكشاف الحرمة
عند الضرورة دليل خفي يعذر فيه بالجهل كالذي علم وصول الخطاب اليه قبل العلم به يعذر عذرا في
ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا في
المبسوط بهذا اي بسقوط الحرمة اذا تم الاكراه بان كان ملجيا فاما اذا قصر بان اكره بالحبس مدة او
بالحبس المؤبد او بالقيد مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام او شراب لا يسعه الاقدام على شيء
من ذلك لعدم الضرورة اذ الحبس او القيد يوجب الهم والحزن والالحاق منه على النفس
والعضو ولا يسعه تناول الحرام لدفع الحزن الذي ليس بالرخ بل العادة انما يقصد بها
دفع الهم والحزن عن نفسه ولو تحقق الجائر بالحبس لتحقق بحبس يوم او نحوه وذلك بعيد كذا
في المبسوط وقال بعض مشايخ بلخ انما اجاب محمد رحمهم الله بهذا على ما كان من الحبس في زمانه
الحبس الذي احدث في اليوم في زماننا فانه يبيح التناول لانهم يحبسون بعذبونا كذا في المغني
الا انه اي المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب الخمر لم يحد استحسانا وفي القياس
يحد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه الا ترى ان العطشان الذي يخاف على
نفسه الهلاك اذا شرب الخمر يلزمه الحد فالمكره بالحبس كذلك وجه الاستحسان ان الاكراه
لو كان تاما كان مبيحا او حلا لحال فاذا وجد منه نوع شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة
تصير شبهة في اسقاط الحد عليه بوطئها فانه يعتصر منه والنصف فيه الاكراه شبهة لان الاكراه لم
يحل للمكره وقد اكره عليه كما بينا لكنه اي القتل سعا بيه هو الحكم عن المكره الى المكره فاذا قصر
لو ثبت نسبة الفعل الى المكره ولا في اباحة القتل فلا تصير شبهة في اسقاط القود عن الفاعل
قوله واما الذي لا يحتمل السقوط عن المحرمات ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على
اللسان بشرط اطمئنان القلب فان هذا اي الاجراء على اللسان ظلم في اصل وضعه لان
الظلم وضع الشيء في غير موضعه والكفر بهذه الصفة ولهذا سمي الله تعالى الكافر ظالما في
كثير من القرآن لكنه رخص في الاجراء بالنص في قصة عمار وقد بينا قصته وقصة خبيب
في باب العزيمة والرخصة وذلك لان حرمته اي حرمة اجراء كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لان الوجوب
واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله
حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته بالاكراه بل في حرامها مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة
الكفر لان ما هو ركن التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان
مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك
انه حسب خلا في اصل الايمان لبقاء الطمأنينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما
صورة ومعنى ولو امتنع عنه يفوت حقه في النفس صورة ومعنى واحتمل هاهنا حقان حق العبد
في النفس وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حقه على حق الله تعالى لو استوى الحقان لشدة حاجته وغنى الله تعالى فلهذا

اي القسم م

ليدفع الهلاك عن نفسه فهذا الاكراه من حيث انه يدفع الهلاك عن نفسه تقطع يد م

ويرجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى بهذا لحصول الاعلام مع كونه
حراما كذا في شرح التقويم لكنه دون القتل لم يقصد رقتل لا يصير اي الاجراء على اللسان
في هتك حرمة الشرع وكونه جناية على حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوت الصورة والمعنى وفي الاول
فوات الصورة لا غير لان ذكر الاجراء وهذا اي القتل فكان شهيدا لما جاء في الآثار الخبيب
نفسه في ظل العرش يوم القيمة اي الى الكفر حتى يقتل ولحديث خبيب رضي الله عنه وكذلك هذا
اي وكما ذكرنا من الحكم في صورة الاكراه على الكفر هو الحكم في ساير حقوق الله تعالى حتى لو اكره على
على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان
حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به
حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه
بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة في الدين وان كان الحكم على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل
كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند
خوف الهلاك ايام رمضان في حقه كلياليه وكايام شعبان في حق غيره فيكون اثما في الامتناع
بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة
من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له **قوله** وكذلك في مثل افساد حقوق العباد في
اموالهم يرخص فيها ابيح استهلاكها بالاكراه التام دون القاصر حتى لو قيل له لنقتلنك او لتاخذن
مال هذا الرجل فتدفعه اليّ ترجيت مهلكه كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق
حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير حيث
لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا ابيح باباحته
واما الطرف فمحترم احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح وقاية للنفس ولكن
اخذ المال ظلم بعين فكان ينبغي ان لا يحل له الصبر عنه كما في مال نفسه لانه لا ابتذال في اصل الحلية
وحرمته دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير والاتلاف ظلم وعصمة صاحب المال في المال دائمة اي
لازمة صاحب المال باقية حالة الاكراه لانها تثبت للحاجة وحاجته اليه باقية في هذه الحالة فيبقى
المال حراما التعرض فيه لبقاء دليل الاحترام والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اي يعامل
به معاملة المباح فاذا صبر عن الترخص حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق
محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا او المز محمد رحمه الله الاستحسان بهذا الجزاء فقال كان
ماجورا ان شاء الله تعالى قال شمس الائمة رحمه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه
وانما قاله بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا في معناها من كل وجه لان الامتناع
من الفرض ههنا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده بالاستثناء **قوله** وكذلك المراة اي في
القسم

القسم المراة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع رخص لها في ذلك اي في التمكين من الزنا حتى
سقط عنها الحد والاثم عنها ولو صبرت حتى قتلت كانت ماجورة لان ذلك اي تمكينها من الزنا
تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة والصوم سكوتا
وليس التمكين في معنى القتل الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لما ذكرنا فيثبت الترخص عند الاكراه الكامل
ولهذا اي ولان الاكراه الكامل في جانبها يوجب الترخص في حقها صار الناقص وهو الاكراه بالحبس
والقيد شبهة في درء الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه
لم يصر القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه
بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة
وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق منها
مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة
وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان
تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء
الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه وانتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف
فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد ينتشر
آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف **قوله** فصار هذا القسم
اي الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى
في الايمان القايم اي الموجود فانه مشتمل على ركنين احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل وهو حرمة
تبدله بضده حق الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجه ولا يحتمل الرخصة لان الضرورة الداعية الى
الترخص لا يتحقق فيه لعدم احتماله التعدي من البشر والركن الثاني الاجراء وهو
الاقرار باللسان وحرمة تبديله بضده لا يحتمل السقوط ايضا ولكنها تحتمل الترخص لاحتماله التعدي
من البشر فهذا الركن هو احد القسمين المذكورين والثاني منهما ما يحتمل السقوط في
نفسه ولكن لما لم يسقط بدليل السقوط بقي فعند الضرورة ثبت الترخص فيه مع بقاء الحرمة
وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط من حقوق الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم
فانها تحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة الحيض ولكن لما لم يسقط دليل السقوط
عند الاكراه بقيت فثبتت الرخصة مع بقاء الحرمة وانما لم يذكر الركن الاول من الايمان
في القسم الاول الذي لا يحتمل السقوط اصلا لان ذكر القسم في بيان ما لا يحتمل الترخص
مع تحقق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الترخص لعدم احتماله التعدي عن البشر
المودي الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم فلا يستقيم بكسر اللام والالف فيه اي في
الايمان ركن ضم الى الاعتقاد اي هو ركن زائد ضم الى الاعتقاد دونه الاقرار

وعارضه اي هذا القسم امر آخر فوقه وهو تلف النفس او العضو وجب العمل اي بالامر الذي فوقه وهو صيانة النفس عن التلف والعمل وجب اصله اي بما يبطل الحق بابقاء الحرمة فلا اي ابقاء العزيمة واثبات الرخص في الاكراه فلما ذكرنا مثل اثبات الرخص وابقاء العزيمة بالمخمصة بمن اضطر الى تناول طعام الغير حيث تثبت له التناول رخصة لا اباحة مطلقة اي لا يصير كطعام نفسه في الاباحة حتى وجب عليه الضمان بالتناول ولو صبر كان ماجورا بحلاف طعام نفسه والحمد لله رب العالمين المصنف اسلم الله علمه عاقبته

قال الشارح

وختم بالخير عاقبته هذا اخر ما يسر الله لي من شرح مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته ووفق لي على قدر عقلي ووفور مجالاته فبذلت مجهودي في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه والجزت موعودي في تشييد قواعده وتمهيد مبانيه واجتهدت في ايضاح ما استبهم من خفاياه وتفسير كشف عن اسرارها وبالغت في افصاح ما استعجم من خباياه ببيان رافع استارها بعد مطالعات طويلة لكتب المحققين من السلف ومراجعات كثيرة الى المدققين من فحول الخلف في طلب ما يزيل الاعتقال وتحصيل ما يدفع الاشكال وقد كان يختلج بقلبي ويدور في خلدي من قديم الدهر ان اكتب لهذا الكتاب شرحا شافيا يشفي المنتهي المبتدي ويرجح اليه المنتهي المنتهي وكان يثبطني عن ذلك قلة البضاعة ويمنعني عنه عرفاني اني لست من اهل هذه الصناعة حتى افضى بي قضاء الله وقدره الى الشروع في هذا الامر الذي رغبة نحارير العلماء ويقصر دونه خطو الفصحاء والبلغاء فتيسر لي هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله واستتم باهل الخطب الجسيم بقوته وحوله ووصلت الى ما قصدت بيمنه واحسانه ووفقت لما عليه عقدت بجوده وامتنانه فبرز بحمد الله هذا خريدة حسناء ارسلتها الى خطابها وتزينت زهراء اهديتها الى طلابها وتحفة للاصحاب ابهى من الدر والجوهر وهدية للاحباب اذكى من المسك والعنبر لاحتوائه على حقائق المعاني الفقهية وانطوائه على دقائق اللطائف الجلية واطلاعه على خفيات النظر قبل فسالكها ومناهجها وابانته عن شبهات لم يمكن بداخلها ومخارجها فكم تضمن فيه من اللطائف الغريبة واتفق فيه من الظرائف العجيبة تبتهل في الخطاب مناهج التحقيق ويسهل عليه في تخريج الصعاب سلوك مسالك التدقيق هذا واني وان بذلت طاقتي في التهذيب والتنقيح وصرفت همتي الى التوضيح والتصحيح متيقن ان غيري قد يطلع على ما اقع عليه من معنى اذق ووجه احق وتعبير اوضح وتقرير افصح ومعترف بان بعض الاحاد فضلا عن الافراد قد تقدمه على ما عثر ان ونعثر على زلات فان النفوس عن الخطاء والخلل في التصنيف والتحرز عن الهفوة والزلل في التاليف يحتاج الى حافظة النقوش والتدرب وتعوز عنه كافة البشر الا من اختص بالهداية الى مسالك الرشد

والسداد

والسداد والرشاد وصيانته عن مهالك الغي والفساد فالمتوقع ممن نظر فيه وعثر على ما لا يرتضيه ان يكون من الاعاذ لا من اعداء الاحاد لا يتبع في اصلاح ما عثر عليه من الفساد متجنبا في ذلك عن التحاسد والعناد راجيا حسن الثواب من الملك العزيز الوهاب واسال الله العظيم الذي شمل احسانه كافة البرايا والرب الكريم الذي يغفر انه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما قاسيت في هذا التصنيف وعانيت في هذا التاليف موجبا للثناء الجميل في الدنيا وسببا للثواب الجزيل في العقبى وان يحفظنا عن اختلال الاراء ويعصمنا في الامور من آثرنا ويجعل سطوح ابصارنا كالزجاجة ويشرح افكارنا جلال صفاته ويصيرنا من الذاكرين لنعمه والشاكرين لنعمه ويجعل مرابعنا رياض اليمن والكرامة ويشادرنا من مواطن الامن والسلامة بفضله ورحمته ومنه ورافته انه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين

وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين

تم هذا الكتاب بعون الملك الوهاب على يد اضعف عباد الله تعالى واحوجهم اليه عفوا محمد بن محمود الغوري اوله الى الغم يوم الاثنين رابع ربيع الاول سنة اربع واربعين وسبعماية والحمد لله وحده وصلى الله على محمد واله اجمعين وسلم تسليما كثيرا

بلغ المقابلة